System der christlichen Glaubenslehre
in zwei Bänden.

Christliche Glaubenslehre

von

Dr. J. A. Dorner.

Erster Band

Grundlegung oder Apologetik.

Berlin
Verlag von Wilhelm Hertz
(Bessersche Buchhandlung)
1879.

Der zweite Band folgt in Bälde nach.

System

der

Christlichen Glaubenslehre

von

Dr. J. A. Dorner.

Erster Band

Grundlegung oder Apologetik.

Berlin
Verlag von Wilhelm Hertz
(Bessersche Buchhandlung)
1879.

Inhalt.

Einleitung.

Die Lehre vom Glauben als der Vorbedingung der Erkenntniß vom Christenthum als der Wahrheit oder Pisteologie. (S. 16—172.)

Erster Abschnitt.

Die religiöse Gewißheit auf der Stufe des bloß historischen Glaubens. (S. 65—100.)

Erster Artikel.

Zweiter Artikel.

Zweite Abtheilung.

Die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit oder von Gott als dem in sich Dreieinigen. (S. 330—447.)

Uebergang zur dritten Abtheilung.

Die Lehre von dem in einer Welt sich offenbarenden Gott oder von der ökonomischen Trinität.

Dritte Abtheilung.

Die Lehre von dem Verhältniß Gottes zur Welt. (S. 459—501.)

Zweiter Hauptabschnitt. (Vgl. S. 171.)

Die Creatur, besonders der Mensch. (S. 501—542.)

Dritter Hauptabschnitt.

Die Einheit Gottes und des Menschen. (S. 542—732.)

Erste thetische Abtheilung. (S. 542—668.)

Erstes Hauptstück: Die Religion. (S. 542—569.)

Einleitung.

§ 1. Encyclopädische Stellung der christlichen Glaubenslehre.

Die thetische (systematische) Theologie ist derjenige Theil des theologischen Gesammtsystems, welcher die von dem christlichen Glauben selbst gestellte Aufgabe zu lösen hat, das Christenthum als die Wahrheit zur Darstellung zu bringen. Sie umfaßt die christliche Lehre von Gott und seinen Thaten oder die Glaubenslehre (Dogmatik) und die christliche Lehre von dem Sittlichen oder die Ethik. Der Einheitspunkt aber, von welchem beide als ihrer unmittelbaren Erkenntnißquelle ausgehen, ist die christliche Erfahrung oder der christliche Glaube. Das Ziel oder die Aufgabe ist, daß die unmittelbare, thatsächliche Gewißheit, die dem Glauben von seinem Inhalt beiwohnt, zur wissenschaftlichen Erkenntniß oder zum Bewußtsein von dem inneren Zusammenhang und der objectiven Begründung dieses Inhaltes gebracht werde.

1. Es kann als wissenschaftliche Gemeinüberzeugung der Gegenwart, die besonders durch das Schicksal der großen philosophischen Systeme bestärkt worden ist, ausgesprochen werden, daß alles Wissen — und um Wissen ist es jeder Wissenschaft zu thun, Erfahrung voraussetzt, sog. äußere oder innere. Damit ist einmal der Gegensatz gegen alles rein apriorisch beginnen wollende Erkennen des „reinen Denkens" ausgesprochen; selbst das logische und mathematische Erkennen, so gewiß ihm ein nicht aus der Erfahrung für sich ableitbares Wissen um die Nothwendigkeit beiwohnt, kommt nicht ohne Anregung von außen zu

Stande. Zugleich ist aber damit auch der Meinung zum voraus die nöthige Beschränkung gesetzt, wornach nur Dasjenige könne Wissen heißen, was für alle vernünftigen Wesen überzeugend ist. Dieser Satz hat seine Wahrheit, wenn und sofern sie die erforderliche Erfahrung gemacht und verarbeitet haben. Denn freilich die Wahrheit ist für Alle da, sie ist selbstmittheilend, sie macht gleichsam in Liebe sich zugänglich. Aber nicht Alle erwiedern diese Liebe durch Liebe zur Wahrheit; Viele sind für sie noch nicht empfänglich und müssen es erst werden, damit die Wahrheit auch für sie erscheinen könne. Wem nun noch die gereifte Empfänglichkeit fehlt, der kann freilich weder durch wissenschaftliche Beweise noch sonstwie zur Erkenntniß und Gewißheit von der Wahrheit kommen, bevor jene gewonnen ist, noch weniger kann er, auch wenn er es wollte, eine wissenschaftliche Begründung der Wahrheit oder der Erfahrung von ihr formiren. Vielmehr (und darin hat es besonders in der Theologie die frühere Beweismethode versehen, die sich als zureichend für Alle ohne Weiteres ansah) aller wissenschaftliche Beweis und seine Wirkung, die wissenschaftliche Ueberzeugung, ist nur möglich, wenn die erforderliche Erfahrung gemacht ist. Die Erfahrung erschließt einerseits das Sehvermögen für den Gegenstand, sie liefert andrerseits den Inhalt oder Gegenstand der Erkenntniß oder des Wissens. Dieser Sachverhalt setzt weder die Erfahrung gegen die Wissenschaft herab, als wäre sie deshalb etwas Geringes oder zu beanstandendes, weil sie nicht durch die Wissenschaft zu Stande kommt: noch macht er die Wissenschaft zu etwas Nebensächlichem oder Entbehrlichem. Jenes nicht, denn die Erfahrung, sei es äußere oder innere, versetzt in das Gebiet der objectiven Wahrheit (sei es ideeller oder auch realer), das logisch dem Wissen vorangehen muß, damit dieses seinen Inhalt haben und werden könne: ja die Erfahrung ist auch selbst eine neue Realität, die durch Contact des empfänglichen Subjects mit dem Object entsteht und Gegenstand des Wissens werden kann. Dieses nicht, denn mit der bloß receptiven Thätigkeit und Stellung ist der Geist noch nicht befriedigt. Er ist erst gesättigt und beruhigt, wenn er zur Erkenntniß der inneren Wahrheit des Erfahrenen und damit zur Gewißheit gelangt ist, möge diese nun der Keimpunkt für einen wissenschaftlichen Proceß oder Resultat desselben sein.

2. Jener Contact, durch den Erfahrung wird, welcher Art immer sie sei, sinnlicher oder geistiger, wirkt bereits den Zustand einer wenn auch manchfach abgestuften Gewißheit, die wir Glauben nennen können. Mit Recht sagt F. H. Jakobi, daß auch unsre Gewißheit von der sinnlichen Welt ein Glauben sei. Ebenso sehen wir im Bereich der Christenheit, durch den Contact mit ihrer geistigen Welt fort und fort Glauben entstehen, dem thatsächlich eine unmittelbare Gewißheit oder Ueberzeugung von größerer oder kleinerer Stärke beiwohnt. Der Christ gewinnt im Glauben einen Lebensstand, der thatsächlich eine Gewißheit in sich schließt, in der Welt der wahren Realität zu stehen.[1] Wenngleich aber der Glaube schon in sich selbst eine Gewißheit hat, so ist doch in ihm selber auch ein Trieb, sich vollkommen seiner selbst bewußt zu werden, sowohl dessen, wovon ihm unmittelbare Gewißheit beiwohnt, seines Inhaltes, als auch seiner Gewißheit von diesem Inhalt und worauf sie beruhe? Es ist dem Christen Bedürfniß, darüber klar zu werden, daß und warum es Wahrheit und nichts als Wahrheit ist, woran er im Glauben festhält; sein Glaube wäre kein wahrhaft gegründeter und aufrichtiger, wenn er Bedenken trüge, diese Frage mit vollem Ernst zu stellen und zu beantworten. Der Christ weiß nicht bloß, an wen er glaubt (2. Tim. 1, 12), er weiß auch warum, denn er ist bereit zur Verantwortung gegen Jedermann (1. Petri 3, 15).[2] Wie es Liebespflicht ist, Grund anzugeben, warum man glaubt, so ist es Selbstpflicht, Pflicht der Wahrheitsliebe, guten Grund dazu zu haben und ihn zu wissen. Erst durch das klare Bewußtsein wie über den Inhalt des Glaubens so über den Grund desselben und seiner Gewißheit ist diese letztere nicht mehr bloß die des unmündigen Alters, ist die Ueberzeugung nicht bloß eine leidendlich angethane, vielmehr eine wahrhaft persönliche und erworbene geworden. Weiß der Christ seine Ueberzeugung als eine wohlbegründete — was gar nicht bloß auf dem Wege strenger wissenschaftlicher Methode möglich ist — so ist eben damit seine Glaubensgewißheit eine in sich gefestigte, gegen Anfechtungen gesichertere geworden: ja auch der Inhalt des Glaubens wird dadurch erst zum köstlichsten Besitz, wenn die Ueberzeugung von ihm als eine wohl-

[1] Vgl. das gehaltvolle Werk von Frank: System der Gewißheit 1, 2.
[2] Vgl. Frank a. a. O. S. 43.

begründete gewußt wird. Daher es Forderung der christlichen, besonders aber der bewußten evangelischen Frömmigkeit ist, zu wissen, warum man glaubt. Die Richtung auf die Erkenntniß der Begründung des Glaubens und seines Objects ist nun auch der Ansatz zu dem intellectuellen Proceß, den die Theologie aufnimmt und wissenschaftlich durchführt mittelst charismatischer Begabung.[1] Es gibt allerdings eine Ueberschätzung des Erkennens für sich, losgerissen vom Glauben. Aber es gibt auch eine Unterschätzung desselben, die vergißt, daß im Glauben selbst ein theoretischer Factor enthalten ist. Es war ein dem alten Supernaturalismus und Rationalismus gemeinsamer, folgenschwerer Irrthum, zu meinen, daß man durch Wissen zum Glauben komme, daß die denkende Vernunft sich den Glauben anzubeweisen habe, und diesem Irrthum hat Schleiermacher mit siegreichem Erfolg widerstanden. Aber er hat Viele im Widerspruch mit dem Motto seiner Glaubenslehre in das entgegengesetzte Extrem, in eine Gleichgültigkeit gegen objective Wahrheit und deren Erkenntniß geführt. Das Wissen, dem man da neben dem Glauben noch eine Stelle läßt, ist nur ein Wissen des Frommen um sich selbst, um seine eigene Zuständlichkeit. Seitdem durch Schleiermacher in echt reformatorischem Sinn der Glaube wieder in seine Ehren eingesetzt und die christliche Erfahrung als die Voraussetzung für alle dogmatischen Aussagen anerkannt ist, erachten viele Gläubige es für gefährlich, um nicht zu sagen für rationalistisch, wenn die Theologie auf eine principielle Erkenntniß, auf Erkenntniß der Begründung des Glaubens ausgehen und in diesem Sinn wissenschaftliche Beweise führen will, ohne die es doch keine Wissenschaft, sondern nur noch mehr oder minder populäre, ascetische Rede gibt,[2] und so haben sie ein Mißtrauen gegen einen der wichtigsten Theile der theologischen Aufgabe einreißen lassen. Zu dem in der Kirche vorhandenen objectiven Inhalt des Christenthums fehlt den Einen so die bewußte und feste innere Beziehung; ihrem frommen Gefühl bleibt mithin nur eine äußere übrig, die Unterwerfung unter eine ererbte, nicht lebendig und bewußt angeeignete, unverstandene Objectivität. Andere dagegen, strenge bei ihrem frommen Gefühl stehen bleibend und alle objective

[1] Vgl. Frank a. a. O. S. 5.
[2] Ebendas. S. 21.

religiöse Erkenntniß als etwas Unmögliches oder Gleichgültiges ausschließend verwenden ihre wissenschaftliche Kraft nur zur Ausscheidung alles bestimmten objectiven Gehaltes aus der Religion, den sie unter dem Namen der „Vorstellung" einer skeptischen Zersetzung unterwerfen und verfallen so einem rationalistischen Subjectivismus des Gefühls. Indem sie jedes Wissen von objectiver Wahrheit und von einem objectiven Grund des Glaubens, jede Möglichkeit einer objectiven Begründung desselben leugnen, bleibt ihnen nur eine jeder objectiven Norm entrückte Frömmigkeit übrig und es genügen ihnen religiöse Gefühle, die ihnen eine gewisse Befriedigung gewähren, die aber, wenn es keine objective Erkenntniß von göttlichen Dingen gibt, von Zufall oder Willkür nicht frei sind. Dabei wird nicht bedacht, daß es neben einem gesunden frommen Gefühl auch ein ungesundes gibt, zwischen beiden aber nicht mehr unterschieden und letzteres nicht mehr zurückgewiesen werden könnte, wenn es keine von der Subjectivität unabhängige Norm der Wahrheit mehr gäbe, oder was dasselbe ist, wenn alle Aussagen über dogmatische Gegenstände nur die Producte frommer subjectiver Erregungen, nicht eines Glaubens sein sollten, der auch ein Innewerden objectiver Wahrheit in sich schließt, die Gegenstand objectiver wissenschaftlicher Erkenntniß werden kann. Da würde den frommen Erregungen eine Autonomie zugeschrieben, die sie jeder Kritik und Regelung durch eine objectiv erkennbare Norm entzöge.[1] Wir blieben in frommer Willkür stehen, die kein höheres Gesetz, als das eigene Wohlbefinden anerkennte. Es wird daher schon dabei bleiben, der gesunde Glaube will zur Erkenntniß objectiver Wahrheit fortgehen, die dem Christen freilich nur durch Erfahrung zugeführt und vermittelt wird, äußere und innere; und Erfahrung zu machen auf die rechte Weise und von der Wahrheit ist etwas Großes. Ihr Gang ist ein stufenreicher, denn der Glaube hat viele Stufen nicht bloß aus subjectiven Gründen wachsender Empfänglichkeit, sondern auch weil die Objecte selber manchfaltig und stufenreich sind.

3. Welch großes Gut mit der Erkenntniß und Darstellung des dem Glauben unmittelbar gewissen christlichen Inhaltes als der religiösen Wahrheit, ja schon mit einer wenigstens dem Bedürfniß einer gegebenen

[1] Vgl. Martensen, De autonomia conscientiae sui humanae. Havn. 1837. p. 86 ff.

Zeit genügenden Lösung dieser Aufgabe gewonnen ist, dafür kann ein Zeichen die freudige Begeisterung sein, mit welcher von den Zeitgenossen der erste Versuch einer zusammenhängenden wissenschaftlichen Darstellung der christlichen Lehre in den Ἀρχαί des Origenes und der evangelischen in Melanchthons Locis ist aufgenommen worden. Die Erkenntniß, daß aus den Principien des Christenthums oder der Reformation sich ein Ganzes, eine geschlossene zusammenhängende Weltanschauung bilde, war wie eine Befreiung des in sich beschlossenen christlichen Bewußtseins, wie eine Besiegelung des Weltberufes des Christenthums. Der Nachweis der harmonischen Zusammenpassung und Verkettung der christlichen Lehrsätze gab dem Fragen nach ihrer Begründung und damit der Einsicht in das Christenthum als Wahrheit eine weitreichende Befriedigung, wenn auch die letzten Principien zu erörtern noch nicht die Zeit gekommen war. Diese Aufgabe, sich der christlichen Wahrheit als der Wahrheit geistig zu bemächtigen, d. h. dieselbe sowohl nach ihrem inneren Zusammenhang als in ihrer Begründung zu erkennen, ist aber als eine stehende Aufgabe der Kirche anzusehen, die den christlichen Glaubensinhalt als die Wahrheit bewußt und lebendig fortzupflanzen hat. Keine Zeit kann das für die andere leisten, jede muß das Werk wieder für sich vollbringen, so hülfreich ihr auch hierbei die Vergangenheit sein kann und so gewiß in ihrer Arbeit eine Continuität stattfindet. Denn jede Zeit muß die Gewißheit von der Wahrheit als der Wahrheit wieder selbst erwerben um sie zu haben, daher auch auf den ihren Wahrheitssinn befriedigenden Wegen. Dieser Aufgabe nun hat die kirchliche Wissenschaft der Glaubens- und Sittenlehre, oder die thetische (systematische) Theologie zu dienen. Und nur sie kann diese Aufgabe haben. Keine der andern theologischen Disciplinen darf nach ihrem Begriff sie in dieser Arbeit zu vertreten unternehmen. Von der historischen Theologie ist das ohne Weiteres klar. Zwar läßt sich manches Historische auch systematisch darstellen, z. B. der Paulinische oder Augustinische Lehrbegriff. Aber für den Historiker kommt es lediglich auf urkundliche Treue der Berichterstattung an, ohne daß er für die Wahrheit oder Vortrefflichkeit des zu Berichtenden einzustehen hätte. Auch eine Darlegung des historischen Ertrages der Lehrgeschichte der Kirche, mag dieser in den kirchlichen Bekenntnissen oder in der Literatur

und der theologischen Entwickelung bis zur Gegenwart gefunden werden (und ließe sich diese Darlegung auch in logischer Wohlordnung und Systematik vollziehen), wäre nicht Darlegung der christlichen Wahrheit als Wahrheit, gesetzt auch sie gäbe die christliche Wahrheit, denn sie enthielte nur Bericht, was geglaubt oder gelehrt worden ist, ohne für die Wahrheit desselben als historische Wissenschaft einstehen zu können. Im Gegentheil, wenn die Kirchen- und Dogmengeschichte auch zu inhaltlichem wissenschaftlichem Werthurtheil fortgehen will, muß sie den objectiven Maßstab hierfür aus einer Wissenschaft entlehnen, welche die Wahrheit als Wahrheit darstellt und begründet. Ganz ebenso aber verhält es sich mit der exegetischen Theologie. Die biblische Theologie oder die Darstellung des dogmatischen und ethischen Gehaltes heil. Schrift kann nur das historische Gegenbild der Dogmatik und Ethik, nicht aber ihr Ersatz sein. Zwar ist sie nicht auf Darstellung des Entwicklungsganges der Offenbarungsstufen, oder der Einheit und Manchfaltigkeit der verschiedenen Schriftlehren zu beschränken, welche einer und derselben Stufe angehören,[1] sondern sie hat auch den Moment des fertigen christlichen Glaubens und Lebens, wie er in der apostolischen Verkündigung und in der apostolischen Gemeinschaft urkundlich gegeben ist, zur Darstellung zu bringen. Aber die Darstellung des Urkundlichen ist doch zunächst nur Darstellung dessen, was die apostolische Kirche geglaubt, gelebt, bezeugt hat, nicht Darstellung des urkundlich Christlichen als der Wahrheit. Es ist auch der biblischen Theologie der rein historische Charakter zu vindiciren,[2] sowohl um sie und das Schriftverständniß vor Gewaltthat zu schützen, als um der Glaubens- und Sittenlehre ihre Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit zu bewahren. Spricht die biblische Theologie auch ein Werthurtheil aus, so gilt auch von ihr das soeben für die Kirchen- und Dogmengeschichte Gesagte. Endlich die praktische Theologie, mag sie immerhin auch die systematische Form suchen und immer mehr finden (daher an sich der Glaubens- und Sittenlehre nicht ausschließlich der Name der systematischen Theologie zukommen mag), hat zu ihrer Aufgabe nicht die Erkenntniß des Christenthums als der Wahrheit, vielmehr ist diese und ihre Begründung durch jene beiden thetischen

[1] Nitzsch, System d. christl. Lehre § 4. A. 6.
[2] Vgl. Schmid's bibl. Theologie N. T. A. 3. 1864. S. 3—11.

Disciplinen für die praktische Theologie die Voraussetzung. Sie selbst aber will lehren, wie die in jenen beiden Wissenschaften begründete Idee der Kirche aus ihrer unvollkommenen Gegenwart der Verwirklichung entgegen zu führen sei. — Wenn wir nun aber gleich von allen anderen theologischen Wissenschaften die thetische Theologie bestimmt haben unterscheiden müssen, so soll doch keineswegs damit in Abrede gestellt sein, daß die exegetische und historische Function ein integrirendes Moment für ihre Verwirklichung ist.

Anmerkung. Schleiermacher weist zwar in seiner theologischen Encyclopädie die Glaubens- und Sittenlehre, für die er sowohl die vereinigende als die trennende Behandlung wünscht, der historischen Theologie zu: aber indem sie das gegenwärtige christliche Bewußtsein der Kirche darstellen sollen, will er sie doch auch als Ausdruck der eigenen Ueberzeugung oder der ihm gewissen Wahrheit verstanden wissen. Es wäre also nicht richtig, in seinem „christlichen Glauben" nur Historisches sehen zu wollen, oder zu meinen, es liege ihm bei seiner Auffassung von Dogmatik und Ethik überhaupt nicht an Darlegung der Wahrheit; aber allerdings will er nicht das an sich und objectiv Wahre darstellen, sondern nur die den Christen befriedigende Ueberzeugung, ohne sich um die Begründung dieser Ueberzeugung zu kümmern, nur daß ihm angelegen ist, die innere Zusammenstimmung der Glaubensaussagen darzulegen und damit einem wichtigen Kriterium der Wahrheit zu entsprechen. Rothe vollends würde gänzlich mißverstanden, wenn man meinte, die Glaubenslehre (oder Ethik) sei ihm nur eine historische Wissenschaft. Denn zwar das was er „Dogmatik" nennt, ist ihm wesentlich nur historisch-kritische Darlegung der Kirchenlehre, aber von ihr unterscheidet er und neben ihr will er die speculative Theologie, die ihm für die Wahrheit des christlichen Glaubensinhaltes einstehen, also geben soll, was wir von der Glaubenslehre verlangen.

4. Die thetische Theologie bildet also einen besondern Zweig im Gesammtsystem der Theologie, denjenigen nämlich, welcher das als wahr geglaubte Christenthum auch als die Wahrheit wissenschaftlich darzustellen unternimmt, was, wie wir später sehen, auf sehr verschiedene Weise versucht werden kann. Daß nun der Gesammtinhalt des Christenthums als der Wahrheit in der Glaubens- und Sittenlehre beschlossen sei, darüber ist kein Streit; denn es kann nichts angeführt werden, was nicht in einer von diesen beiden seine Stelle hätte oder zu finden berechtigt wäre. Um so mehr Streit ist dagegen über das unterscheidende Wesen beider, so sehr, daß angesehene Lehrer zweifeln, ob sie nicht so enge zusammenhängen, daß eine sachgemäße Behandlung des beiderseitigen Stoffes nur in Einer Wissenschaft zu erreichen sei, welche als höhere Einheit beide umfasse.

Es ist besonders Nitzsch,[1] der die vereinigende Behandlung von Dogmatik und Ethik befürwortet, ja sie als die vollkommenste Form der systematischen Theologie bezeichnet hat, die zu allen Zeiten möglich und nöthig sei. Möglich, weil das christliche Leben eine Einheit bleibe, in welcher Erkennen und Handeln einander bedingen. Nöthig aber sei diese Behandlung, wenn die Ethik ihre Abhängigkeit von der Glaubenslehre, die Dogmatik ihre Beziehung auf die Sittenlehre vergessen habe oder überhaupt das Wissen vom Fundament und Umfang des Christenthums sehr streitig und schwankend geworden sei. Doch will er daneben auch die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer relativen Entgegensetzung beider Seiten, also die Unterscheidung und die gesonderte Bearbeitung zugeben. Mit Vorliebe hebt er hervor, wie auch in der Geschichte die vereinigende Behandlung beider Wissenschaften im Allgemeinen das Herrschende gewesen sei und erst die neuere Zeit die jetzt übliche Trennung gebracht habe (für welche der Vorgang des Georg Calixt zwar nachhaltig wirksam geworden, aber nicht das erste Beispiel gewesen ist, indem vielmehr Paul von Eitzen, Melanchthons Schüler, wie Pelt nachgewiesen hat, bereits eine getrennte Behandlung des im Katechismus allerdings zu vereinigenden dogmatischen und ethischen Lehrstoffes gab, die reformirte Theologie aber schon früher häufiger diese Sonderung vornahm). Auch Julius Müller[2] sagt: eine Nothwendigkeit gesonderter Behandlung lasse sich nicht einsehen. Da die christliche Lehre mit allen ihren Momenten sich um einen Centralbegriff, den der Erlösung bewege, so habe auch ihre Darstellung als eines Ganzen das erste Recht, woneben allerdings auch das Recht bestehe, jede Seite zu einer besonderen Wissenschaft zu gestalten. Aus der neueren Zeit führt Nitzsch für sich Theremins Versuch an, mittelst der Grundidee des Reiches Gottes eine Vereinigung zu vollziehen, ferner F. H. C. Schwarz,[3] sowie Carsten (Lehrbuch der christlichen Religion). An diese schloß sich Sartorius[4] und neuestens Laichinger[5] an. Allein für die Vor=

[1] System d. christl. Lehre. A. 6. S. 3. 4. § 3.

[2] Herzogs Real=Encycl. III, 439. A. 1.

[3] Grundriß d. protest. Dogmatik. 1816, und Theol. Stud. u. Krit. 1832. S. 107.

[4] E. Sartorius, Die Lehre v. d. h. Liebe, in 3 Abth. 1851. 1855. 1856.

[5] Die christl. Glaubens= u. Sittenlehre. 1876.

züglichkeit der vereinigenden Behandlung (und das Vorzüglichere ist doch zu wählen) läßt sich die Geschichte nicht anführen; denn diese zeigt, daß während der Zeit der vereinigenden Behandlung das Ethische verkürzt war (was auch schädlich auf die Glaubenslehre zurückwirkte), und die Sittenlehre, sobald das Ethische mehr in seiner Eigenart ergriffen ward, die gesonderte und selbständige Behandlung verlangte. Man mag zugeben, daß die Weise von Nitzsch in den Zeitbedürfnissen eine Rechtfertigung hatte; aber daraus folgt nicht, daß die Natur der Sache sie verlangt. Alle müssen zugestehen, wie auch J. Müller thut, daß die christliche Religion und der durch die Erlösung zur Gemeinschaft Gottes wiedergeborne Mensch zu wesentlichen Voraussetzungen Thaten hat, die aus den verborgenen Tiefen der Gottheit hervortreten, in die Geschichte der Menschheit eingehen, in ihr sich entwickeln und jenseits ihrer Grenzen vollenden. Damit ist aber schon gegeben, daß auch bei einer beide vereinigenden Behandlung die Grundlage und den umschließenden Rahmen jedenfalls der dogmatische Stoff bilden müßte, wie das auch bei Nitzsch der Fall ist. Steht aber dieses fest, so bleibt nur die Wahl übrig, worauf mit Recht Chr. Fr. Schmid[1] aufmerksam macht, entweder in der Glaubenslehre eine Stelle zu suchen, in welche die ganze Ethik eingeschoben wird, oder aber in gelegene dogmatische Oerter betreffende Theile der Ethik einzulegen. Aber durch Letzteres würde nicht nur der Zusammenhang der ethischen Lehre, sondern auch der der Glaubenslehre immer wieder unterbrochen, weil, gesetzt auch, daß aus einem einzelnen Glaubenssatz ein entsprechender ethischer abzuleiten wäre, doch nicht an diesen letzteren der nächstfolgende Glaubenssatz mit irgend welcher Sicherheit angekettet werden könnte, der vielmehr seine naturgemäße Ableitung in vorher begründeten Glaubenssätzen zu suchen haben wird. Ein solches Alterniren zwischen dogmatischem und ethischem Stoff müßte also gerade für die Einheit des Systems bedrohlich werden. Allerdings wenn es für beide Wissenschaften, die Glaubens- und Sittenlehre, nur darauf ankäme, das Werden dort der Offenbarung, hier des Menschlich-Sittlichen darzustellen, könnte ein solches Alterniren dogmatischen und ethischen Stoffes an seinem Orte sein. Denn die göttliche That setzt für ihr Fortschreiten stets eine gereifte Empfänglichkeit voraus, zu der eine

[1] Christl. Sittenlehre S. 8.

ethische Bethätigung des Menschen gehört; und umgekehrt, ist die ethische Bildung an einem Punkte angelangt, so ist dieser eine Herausforderung für eine neue göttliche Erweisung u. s. w. bis zur Vollendung. Aber weder der dogmatische noch der ethische Stoff ist nur unter dem Gesichtspunkt des Werdens, der Geschichte der Offenbarung und der sittlichen Entwicklung der Menschheit darzustellen, vielmehr wenn das Christenthum die Vollendung der Offenbarung sein will, so hat die Glaubenslehre von diesem Höhepunkt aus die religiöse Wahrheit als festen Besitz nach ihrem Reichthum zu entfalten, die Ethik aber zu beschreiben, wie auf dem Grunde des durch die vollendete Offenbarung in Christus Gewonnenen mittelst menschlicher Selbstbestimmung sich die christliche Welt des Sittlich-Guten in dem Einzelnen und in den Gemeinschaften auferbaut und darstellt. Damit ist aber schon gesagt, daß alles Christlich-Gute, jede einzelne Tugend bereits den ganzen Bestand der göttlichen Offenbarung als vorhanden voraussetzt, z. B. zur Entstehung der christlichen Frömmigkeit oder der Tugend des Glaubens haben schon alle einzelnen Glaubenslehren bis zur Eschatologie hin mitzuwirken. Sonach würde die ganze Ethik wie ihre einzelnen Theile den geeigneten Ort doch nicht innerhalb der Glaubenslehre, sondern erst an ihrem Ende finden können. Das heißt aber nichts anderes, als daß die Glaubenslehre sich zu einem gesonderten Ganzen zusammenschließen muß, an welches sich dann als ein gleichfalls besonderes Ganzes die christliche Sittenlehre schließt, die ein eigenes Gebilde dadurch wird, daß sie beschreibt, wie auf dem Grunde göttlicher Thaten, durch Selbstbestimmung vermittelt, eine christlich-sittliche Welt sich gestaltet.

Die Glaubenslehre hat aber nicht bloß mit göttlichen Thaten zur Erlösung und Vollendung, sondern auch mit Erkenntniß Gottes an sich und nach seinem Wesen zu thun. Es ist nicht an dem, daß für den Frommen nur das einen Werth hätte, was Gott für ihn und die Menschheit namentlich zu ihrer Erlösung thut. Schon diese Thaten weisen auf sein Wesen zurück, das eben in ihnen sich offenbart und nicht bloßes Mysterium bleibt. Sagt man, seine Thaten weisen auf seinen Willen, seine Gesinnung zurück, aber mit der Erkenntniß seiner Gesinnung sei keine Erkenntniß seines Wesens gegeben, so müßte das vermeintlich lose Verhältniß zwischen Gottes Gesinnung und Wesen die

erstere unsicher machen und veränderlich denken lassen, weil da in den Thaten nicht das Innere Gottes sich enthüllte, sondern ein noch Höheres dahinter vorausgesetzt wäre (z. B. ein Supremum arbitrium), durch welches seine Liebesgesinnung in ihrer Dauer und Stetigkeit, seine Thaten aber in ihrer ewigen Bedeutung und Gültigkeit in Frage gestellt würden. Die entgegengesetzte, alle Erkenntniß Gottes selbst ausschließende Ansicht würde ferner vielleicht dem Dank für göttliche Wohlthaten, aber nicht dem Preis und Lob Gottes selbst eine Stelle lassen.

Das Verhältniß zwischen Glaubens- und Sittenlehre bestimmen wir also dahin, daß jene zu ihrem Gegenstand Gott und seine Thaten, diese aber die Welt des Menschlich-Sittlichen hat, die durch Handlungen menschlicher Selbstbestimmung zu Stande kommt. Der Einwurf gegen die gesonderte Behandlung beider Wissenschaften, daß die Lehre von der Wiedergeburt, Heiligung, Kirche ethische Lehre sei, die doch der Glaubenslehre auch nicht, ohne sie zu verstümmeln, entzogen werden könne, erledigt sich durch folgende Erwägung. Wenn die Glaubenslehre den ohne Zweifel doch göttlichen Act der Rechtfertigung und Heiligung so, wie ihr zukommt, richtig darstellt, so zeigt sie, wie das Ziel des göttlichen Actes oder Impulses ein menschlicher Zustand, nämlich Friede und Freude und mittelst desselben die Hervorrufung menschlicher sittlicher Thätigkeit sei; also daß die Art der göttlichen Thätigkeit sei, thatsetzend zu sein. Ganz wie schon die schöpferische Thätigkeit Gottes in der Natur darauf ausgeht, nicht Todtes, rein Passives zu setzen, sondern Lebendiges, sich Erhaltendes, indem die schöpferische Thätigkeit in die erhaltende übergeht, die nicht ohne Mitwirkung des Geschaffenen stattfindet, so wiederholt sich dasselbe auf der höheren Stufe. Aber der Glaubenslehre kommt nicht mehr zu, diese Selbstbethätigung der Persönlichkeit, ihren Inhalt und ihre Gesetze selber zu verfolgen, sondern das überläßt sie der Ethik, gleichwie sie auch in Betreff der ersten Schöpfung keineswegs eine vollständige Kosmologie oder Naturgeschichte mittheilt, sondern damit sich zufrieden gibt, den schöpferischen göttlichen Act nach seiner für das Weitere grundlegenden Bedeutung darzustellen. Und ganz ähnlich verhält es sich auch mit der Lehre von der Kirche. Sie ist nicht bloß Menschenwerk, sondern göttlicher Gedanke und göttliche That, hat also in der Glaubens-

lehre ihre Stelle. Aber nicht minder ist die Kirchengemeinschaft auch Werk des Glaubens und der Liebe, was sich in ihrer steten Reproduction am deutlichsten zeigt. Diese Seite der Betrachtung fällt aber der ethischen, ja weiterhin rechtlichen Betrachtung zu.

Was endlich die Christologie angeht, so ist die Einigung des Göttlichen und Menschlichen, für welche Christus das Princip ist, die Grundidee des Christenthums; sie muß daher in der Glaubens- und in der Sittenlehre zur Darstellung kommen, wenn auch in jeder von ihrem Ausgangs-Punkt aus, dort dem Göttlichen, hier dem Menschlichen. [1]

5. Obwohl wir nun aber sonach berechtigt sind, Glaubens- und Sittenlehre als zwei besondere Wissenschaften zu behandeln, so dürfen doch beide nicht soweit auseinander getrieben werden, daß der Zusammenhang ihrer Objecte vergessen würde. Das ist nach der einen Seite schon damit ausgeschlossen, daß das Sittliche in seiner Existenz von der göttlichen That bedingt und abhängig ist. Ebenso ist die Glaubenslehre auch umgekehrt von dem sittlichen Princip bedingt oder abhängig; denn Gottes Thun wie sein Wesen ist nur richtig erkannt, wenn es in seiner Richtung auf Hervorrufung und Vollendung einer ethischen Welt erkannt ist. Beides aber ist verbürgt und großen Abirrungen nach der dogmatischen wie ethischen Seite ist vorgebeugt, wenn beide auch die Gemeinsamkeit ihres Ursprungs fest im Auge behalten. Denn wenn auch nicht wird gebilligt werden können, wenn Nitzsch die vermeintlich vollkommenste Form suchend, die Glaubens- und Sittenlehre nicht zu relativ selbständigen Gebilden gedeihen läßt, sie vielmehr nur in ihrer Einheit festhalten will, so ist doch auch nicht zu verkennen, daß in der That die Zweiheit dieser Disciplinen auch die Aufzeigung der Einheit verlangt, aus welcher sie beide geboren werden und welche so der gemeinsame Ausgangspunkt für beide ist und

[1] Damit ist auf Lange's Einwurf gegen die gegebene Unterscheidung der Dogmatik und Ethik (Encyclop. 1877. S. 178) geantwortet: „Wo denn in dieser Ethik Christus seine Stellung finde? Werde er auf Gottes Seite gestellt, so werde das System monophysitisch, wenn auf Seiten des Menschen, nestorianisch oder ebjonitisch." Die Antwort liegt in Lange's eigenem Wort: „Der christologische Nerv, der Nerv des Gottmenschlichen geht durch das ganze Glaubenssystem." Es wäre nur hinzuzufügen, auch durch das System der Ethik, aber in beiden unter verschiedenem Aspect.

bleibt. Diese Einheit ist in dem Glauben enthalten, der den christlichen Charakter der Persönlichkeit ausmacht, in welchem Göttliches und normalisirtes Menschliches geeinigt ist. Ebendaher ist es wissenschaftlich gefordert, zuerst diesen gemeinsamen Quell- und Ausgangspunkt beider genau zu fixiren, um dann zu ihrem gesonderten Hervortreten den Uebergang zu finden. Die Sonderung beider wäre nicht möglich, wenn man die Glaubenslehre als die „theoretische" Theologie ansehen wollte; denn auch die Sittenlehre ist theoretischer Art; nicht wie Erkennen und Handeln unterscheiden sie sich, vielmehr in beiden waltet die erkennende Function aber als Function der einen christlichen Persönlichkeit, oder des christlich erleuchteten Geistes. Ihr Unterschied muß in ihrem Object oder Inhalt gesucht werden. Er käme aber wieder nicht heraus, wenn man vom Glauben aus als die weitere wissenschaftliche Aufgabe nur die Beschreibung der Einheit des christlichen Lebens oder der gläubigen Persönlichkeit selber, und diese allein und für sich als das wissenschaftlich zu behandelnde Object bezeichnete, deren Vorhandensein freilich die Vorbedingung christlicher Wissenschaft ist. Denn sagte man auch, die Glaubenslehre habe zu entwickeln, was die christliche Persönlichkeit an ihr selbst aber als religiöse, die Sittenlehre aber was sie als sittliche ist, so würde strenge genommen aus der Glaubenslehre nur Beschreibung der christlichen Frömmigkeit, also etwas Ethisches und es käme nicht zur Darstellung des objectiven göttlichen Grundes der Frömmigkeit selbst und überhaupt der Objecte, deren der Glaube gewiß und inne wird; was wir behielten, wäre höchstens Ethik. Vielmehr der Ausgangspunkt beider Disciplinen ist zwar gemeinsam, im Glauben gegeben, der ein keimweises Wissen ist, aber für die Glaubenslehre kommt, was ihren Inhalt anlangt, die Seite des christlichen Glaubens in Betracht, wonach er ein keimweises Wissen von Gott und göttlichen Thaten ist, nicht bloß ein Wissen von dem erlösten Subject, allerdings vermittelt durch die Erfahrung und das Bewußtsein von der Erlösung; während die Sittenlehre, gleichfalls auf Erkennen gerichtet, zum Gegenstand ihres wissenschaftlichen Erkennens die Willensseite der christlichen Persönlichkeit selbst hat. Mit der thetischen Theologie, Glaubens- und Sittenlehre ohne Voranschickung einer Lehre vom Glauben zu beginnen, wäre aber nicht bloß ein abruptes und der zusammen-

haltenden Einheit der thetischen Theologie vergessendes, sondern auch, wie wir gleich sehen, methodisch unsicheres Verfahren.

Anmerkung. Die theologische Encyclopädie, deren erster Theil die Methodologie des theologischen Studiums oder die Lehre von dem Werden des aus dem Glauben hervorgehenden theologischen Wissens, deren zweiter die Lehre oder Wissenschaft von den theologischen Wissenschaften ist, berührt sich mit unserer voranzustellenden Untersuchung über den Glauben, welcher für das theologische Wissen die Voraussetzung bildet, in ihrem ersten Theile auf das Engste: und so wäre es das Bequemste, wenn ich auf die Encyclopädie, diese gleichfalls und im eminenten Sinn systematische Wissenschaft verweisen könnte. Da jedoch die hergebrachte Behandlung dieses Gegenstandes in der Encyclopädie unserem Bedürfniß nicht genügt, so findet eine eingehendere Erörterung der Lehre vom Glauben an der Schwelle der thetischen Wissenschaften um so mehr ihren passenden Ort, als dieselbe ihre intensivste Bedeutung für diejenigen Wissenschaften hat, welche das Christenthum als die Wahrheit zu behandeln, nicht aber bloß exegetisches, historisches oder praktisches Wissen zu vermitteln haben.

Die Lehre vom Glauben

als der Vorbedingung der Erkenntniß vom Christenthum als der Wahrheit.

(Pisteologie.)

§ 2. Die Aufgabe.

Der Glaube, durch den die christliche Erfahrung gemacht wird und welcher der wissenschaftlichen Erkenntniß und Begründung vorangehen muß (§ 1), hat zwar in allen seinen Gestalten eine gewisse Gleichheit, denn er will irgendwie Aneignung dessen sein, was das Christenthum objectiv ist. Aber nicht jede seiner Gestalten (deren Unterschied sich sowohl auf den Inhalt als die Art der Aneignung beziehen kann) ist gleich gut geeignet, um Basis und Ausgangspunkt für den wissenschaftlichen Proceß zu werden. Die geeignetste wird diejenige sein, die sich als die an Gehalt und Werth vollkommenste Stufe nachweisen läßt. Da nun der Glaube als solcher auf eine mit Gewißheit verbundene Einigung mit dem objectiven Christenthum ausgeht, so wird die Vollkommenheit des Glaubens einerseits nach den Gesetzen zu bemessen sein, nach denen allgemein Gewißheit sich zu bilden hat, andrerseits nach dem Maße, in welchem der Inhalt des objectiven Christenthums angeeignet ist. Demgemäß hat die Lehre vom Glauben den Stufengang oder das gesetzmäßige Werden des christlichen Glaubens bis an den Punkt zu verfolgen, wo die Einigung mit dem

objectiven Christenthum in seinem Mittelpunkt erreicht und von diesem die unmittelbare religiöse Gewißheit gewonnen ist. Erst auf dieser letzten Stufe gewinnt der dem Glauben eingeborene Erkenntnißtrieb die Fähigkeit, zur wissenschaftlichen Erkenntniß der Begründung des christlichen Inhaltes und der Gewißheit von ihm zu führen. Diese Lehre vom Glauben, obwohl der gemeinsame Ausgangspunkt für die Glaubens- und Sittenlehre, hat ihre angemessene Stelle vor der ersteren.

1. Sieht man auf den gemeinsamen Ausgangspunkt, so sind Glaubens- und Sittenlehre einander ebenbürtig, und coordinirt; denn in der gläubigen Persönlichkeit liegen die Wurzeln beider beisammen und der gläubige Geist verlangt beides, christliche Erkenntniß Gottes und des menschlich Ethischen. Sieht man aber auf den Inhalt beider, so verhalten sich ihre Objecte allerdings so, daß das Göttliche das Primäre und das Bedingende für alles Andre ist; daher auch mit Recht der Ethik die Glaubenslehre vorangeht. Wiederum aber beiden, und am unmittelbarsten der Dogmatik hat eine Lehre vom G l a u b e n als persönlichem Geistesleben oder Lebensstand (Pisteologie) voranzugehen, während die G l a u b e n s l e h r e (Dogmatik) Lehre von dem Inhalt des Geglaubten als der Wahrheit sein will. Zwar kommt eine Lehre vom Glauben als persönlichem Lebensstand auch im ersten Theil der thetischen Theologie selbst vor, innerhalb des Systems der Glaubenslehre; aber da will der Glaube sich selbst nach der objectiven, göttlichen Begründung sowohl seiner Gewißheit als seines Inhaltes erkennen; da ist er eines der Objecte, die ihre Begründung von der Wissenschaft des Glaubens erwarten; hier dagegen kommt er nur als die vorauszusetzende oder zu erzeugende empirische Vorbedingung alles theologischen Wissens in Betracht, indem es ohne ihn an dem Organ fehlen würde, die theologischen Objecte zu erkennen und sich ihrer bewußt zu werden. Genau genommen kann ohne ihn und seine Erfahrung, ohne ein Stehen im Element des Christenthums, auch nicht einmal der biblische und historische Stoff richtig d. h. nach seinem innern Wesen erfaßt werden; insofern ist er Vorbedingung der Theologie überhaupt. Denn ohne ihn fehlt es an der theologischen Sehkraft und dem theologischen Urtheilsvermögen. Dazu kommt, daß er nicht bloß das diesem Object entsprechende Auge ist, sondern er hat auch das Object der thetischen Theologie zu seinem In=

halt und Eigenthum und trägt die Substanz (ὑπόστασις Hebr. 11, 1. 4, 3.) der christlichen Wahrheit keimweise in sich, die daher in der Glaubenslehre auch für sich fixirt, herausgehoben und zum Gegenstand einer Erkenntniß gemacht werden kann, welche nicht bloß den Inhalt des Glaubens appercipirt und sich dessen bewußt ist, sondern auch das Warum oder die Begründung desselben versteht und die innere objective Wahrheit desselben erkennt.

2. Diese Voranstellung einer Lehre vom Glauben (Pisteologie) ist aber auch nothwendig, damit die christliche Wissenschaft im strengeren Sinn oder die thetische Theologie nicht ihrer Wurzeln vergesse, die in der Erfahrung liegen, und keinem falschen Apriorismus anheimfalle. Auch ist es nicht an dem, daß der dem christlichen Object angemessen gewordene Glaube, in welchem, wie gezeigt, die lebendige Einheit gegeben ist, aus der Glaubens- wie Sittenlehre entspringen, in diesen beiden untergehe und sobald sie da sind, nicht mehr vorhanden sei, womit auch das Einheitsband zwischen Dogmatik und Ethik vergänglich wäre. Der Glaube geht in der Wissenschaft von Gott und vom Sittlichen nicht unter, als in einem Höheren, wie Diejenigen meinen, die den Glauben nur als niedrigere Stufe des Wissens zu beschreiben wissen, welche in der höheren von selbst aufhöre. Vielmehr dem innigen Verhältniß zwischen Glaubens- und Sittenlehre gemäß muß der Geist des Ganzen in beiden lebendig fortströmen. Jene muß von ethischem Geiste beseelt bleiben, wie die Ethik ihre dogmatische Basis, die Beziehung auf Gott lebendig in sich tragen muß. Die Einheit, von der sie ausgehn, der Glaube, ist das Lebensblut, das sie beide durchströmt und nährt, zugleich ein Schutz gegen falsche Bildungen und eine Gewähr ihrer selbständigen und doch harmonischen Gestaltung. Denn der christliche Glaube will eine harmonische doppelseitige Verbindung des Göttlichen und des Menschlichen durchgeführt sehen.[1]

3. Der christliche Glaube selbst aber kann sehr verschieden geartet sein, obwohl er eine Gleichheit mit sich selbst darin hat, daß er um christlicher zu sein, mit dem Inhalt des Christenthums irgendwelche Einigung und irgend welchen Antheil an Gewißheit von ihm haben muß. Die Verschiedenheit seiner Gestalten kann um so größer sein, da

[1] Joh. 3, 16. Matth. 22, 37—40.

sie sich auf den Inhalt und die Form des Glaubens beziehen kann. Und doch ist, um einen nicht willkürlich genommenen, sondern möglichst sicheren Ausgangspunkt an ihm zu haben, eine Einsicht, welches seine möglichen Hauptgestalten sind und ein kritisches Werthurtheil über sie erforderlich. Denn nicht jede der möglichen Glaubensgestalten kann gleich geeignet sein, zum Ausgangspunkt für die Erkenntniß des Christenthums in seiner inneren Wahrheit genommen zu werden. Was den Inhalt betrifft, so läßt sich denken, daß dem Glauben, obwohl er christlicher sein will, doch ein wesentliches zum Christenthum nach dessen objectiver, historischer Beschaffenheit gehöriges Element fehlt, oder auch Fremdartiges sich unter dem Namen des Christlichen eingemischt hat; in beiden Fällen wird der Fehler sich auch der systematischen Glaubenslehre selbst mittheilen. Ebenso aber was die Form betrifft, kann der Glaube sehr verschiedene Grade oder Arten der Vergewisserung von dem christlichen Inhalt haben. Um nun ein zutreffendes Werthurtheil über die verschiedenen Glaubensgestalten und damit einen nicht willkürlichen sondern durch die Natur der Sache gegebenen Ausgangspunkt für die wissenschaftliche Glaubenslehre zu gewinnen, werden wir uns nach einem gültigen Maßstab für die Werthung umzusehen haben. Dieser wird nach Seiten des Inhalts in der Untersuchung zu finden sein, was denn als das charakteristische Wesen des Christenthums anzusehen sei, denn mit diesem oder was er dafür hält, muß Jeder, der christlichen Glauben will, eins sein wollen. Man könnte nun einwerfen: über das, was als das wahre Wesen des Christenthums zu gelten habe, sei ja gerade ungeschlichteter Streit und es sei mithin ein tumultuarisches Verfahren, das was (wenn überhaupt) erst durch das System selbst entschieden werden könne, schon hier zum Austrag bringen zu wollen. Allein die Untersuchung, um die es uns hier zu thun ist, bezieht sich nicht auf die Frage, was das Wahre im Christenthum sei, sondern was das historische Christenthum sei und sein wolle. Diese historische Frage wird sich, wie Schleiermachers Ausscheidung der „natürlichen Ketzereien des Christenthums“ in mustergültiger Weise gezeigt hat, ohne alles Vorgreifen entscheiden lassen. Was aber die Seite der Form oder Gewißheit des Glaubens anlangt, so fehlt ein objectiver Maßstab für ein Werthurtheil auch in dieser Hinsicht nicht. Denn wie abgestuft und manchfaltig auch die Glaubensgewiß-

heit sei, sie muß den allgemeinen Gesetzen unterstellt sein, die für die Bildung einer Gewißheit überhaupt gelten. Die richtige Anwendung dieses doppelten, den Inhalt und die Form betreffenden Maßstabes wird aber nicht bloß zur Fällung eines gerechten Werthurtheils über die verschiedenen, sondern auch zur Aufstellung und Umschreibung der möglichen Hauptgestalten des Glaubens in den Stand setzen, denn mittelst derselben wird sich eine Scala der Annäherung an die vollkommene d. h. für den dogmatischen Zweck und sein Bedürfniß geeignete Glaubensgestalt, also eine Linie des durch verschiedene Stufen seinem Gegenstand materiell und formell adäquat werdenden Glaubens verzeichnen lassen. Hienach wird es uns obliegen, das gesetzmäßige Werden des christlichen Glaubens zu verzeichnen, der mit seinem Inhalt und seiner Gewißheit die nothwendige Vorbedingung des systematischen Aufbaues der Glaubenslehre ist; vor Allem aber als grundlegend für diese Verzeichnung jenen doppelten Maßstab aufzusuchen und festzustellen. Uebrigens bedarf es kaum der Bemerkung, daß die ganze Beschreibung des Glaubens nach seinem gesetzmäßigen Werden noch keineswegs ein Beweis für die Wahrheit des Christenthums ist und sein will. Sie ist nur Darstellung der dem christlichen Object angemessenen Beschaffenheit des Glaubens oder davon, was zu seiner christlichen Richtigkeit gehört, die sich zugleich den allgemeinen Gesetzen des Werdens aller Gewißheit unterstellt gemäß dem Zusammenhange, den das Christenthum zwischen seinem ewigen Princip und zwischen dem menschlichen Bewußtsein lehrt. [1] Und ebensowenig ist diese Beschreibung des Glaubens nach seiner christlichen Vollkommenheit schon ein Beweis für die religiöse Gesundheit oder für die der Idee der Frömmigkeit entsprechende Beschaffenheit dieses Glaubens. Denn es fragt sich noch, ob das Object, mit welchem der Glaube sich so vollkommen geeinigt hat, in sich begründet und widerspruchslos sei, was zu zeigen erst Sache der systematischen Glaubenslehre sein kann.

Anmerkung. Wenn als der formale Maßstab oder Prüfstein der Gewißheit das zu gelten haben wird (s. u. § 4), daß der Geist die vollkommene Gewißheit von nichts Anderem als von dem Gegenstande selbst her zu holen oder zu empfangen habe, nachdem er sich mit ihm geeinigt hat, so macht das Christenthum im eminenten Sinn diesem Gesetz zu entsprechen sich anheischig. Denn seine bestimmte Selbst-

[1] Joh. 1, 14 vgl. mit 1, 4.

aussage ist, daß ihm eine die Gewißheit von der Wahrheit wirkende Kraft (vis testificans et generans) beiwohnt und darauf stützt sich sein Anspruch, die absolute religiöse Wahrheit zu sein. Diese Kraft der Selbstbeglaubigung, die es sich zuschreibt, ist eine Seite der Wahrheit selbst, die es sein will, und kann insofern auch zu seinem Inhalt gerechnet werden. Womit gesagt ist, daß es als vollkommen erst den Glauben anerkennt, der sich nicht bloß irgendwie mit dem objectiven Christenthum in Beziehung gesetzt hat, sondern auch der Seite desselben inne und theilhaft geworden ist, nach welcher ihm zeugende, Gewißheit von ihm als der Wahrheit wirkende Kraft beiwohnt, daß dagegen keine Form des Glaubens ihm vollkommen entsprechend sein kann, welche nicht seiner Selbstbeglaubigung inne und gewiß geworden ist. Dasselbe ergiebt sich auch schon so. Sucht man auf, was unter den historischen Religionen das Charakteristische des Christenthums sei, so erhellt, daß es die Religion der Versöhnung und Erlösung sein will, die sich auf den ganzen Menschen bezieht, also auch auf dessen Selbstbewußtsein, seine innere Sicherheit und Gewißheit. So kann also seine Aufnahme in den Geist noch nicht die ihm adäquate, von ihm geforderte sein, so lange es nicht auch als die das Herz fest und gewiß machende Religion aufgenommen und erfahren ist. Steht aber nach ihm dieses Ziel fest, so haben wir daran wie die Norm und den Prüfstein der christlichen Vollkommenheit für jede Glaubensgestalt, so auch die vorwärts treibende kritische Kraft von einer Stufe des Glaubens zu der andern.

4. Mit einer der thetischen Theologie, speciell der Dogmatik vorangestellten Lehre von dem Glauben als dem Organ, das den Inhalt aneignet und sich assimilirt, um ihn nun als die Wahrheit zur systematischen Darstellung in der Glaubenslehre zu bringen, ist einem Bedürfniß auf die richtige Weise abgeholfen, das sich durch die neuere Entwicklung der Theologie immer fühlbarer gemacht hat, und namentlich dem wichtigen Gedanken Rechnung getragen, der dem System von Nitzsch zu Grunde liegt, wenngleich die Beschreibung des Glaubens, die wir im Sinne haben, noch keineswegs nach Nitzsch's Weise die thetische Theologie selbst darf sein oder werden wollen. Mit Recht sind die früher üblichen Prolegomena, die zu dem Inhalt der Glaubenslehre hinleiten und ihn zum voraus acceptabel machen sollten, in Mißcredit gekommen, weil sie mehr einem zufällig zusammengekommenen Haufen von Sätzen als einem wissenschaftlich zusammenhängenden Ganzen glichen und weil die Begriffe, die darin behandelt wurden, Religion, Offenbarung, Heilige Schrift, Weissagung, Wunder u. s. w. ihre wissenschaftliche Begründung erst durch gewisse dogmatische Lehren finden konnten, die doch wieder umgekehrt durch die Prolegomena fundamentirt werden sollten. Eine wissenschaftlichere Gestalt nahmen die Prolegomena an, indem sie zu einer apolo-

getischen Grundlegung des dogmatischen Inhalts verarbeitet wurden. Man getraute sich, ohne Beiziehung des Inhaltes seine Wahrheit und Göttlichkeit zu beweisen, weil derselbe in der Heiligen Schrift enthalten sei, die sich als Offenbarungsurkunde mit göttlicher Autorität erweisen lasse; ein Unternehmen, das doch wieder viele Sätze über Gott voraussetzen mußte, die ihre Begründung erst in der Glaubenslehre zu erwarten hatten. Dem Intellectualismus, der in diesem Verfahren lag, das den Glauben an das Chrristenthum durch Verstandesbeweise zu erzeugen hoffte, trat nun zwar wie bemerkt, Schleiermacher erfolgreich entgegen, indem er die Selbständigkeit der Religion gegenüber der Wissenschaft und den Verstandesbeweisen derselben vertrat und kräftig auf den Glauben als die Wurzel christlicher Theologie zurückwies. Um den Verstandesbeweisen, dem intelligo ut credam für immer ein Ende zu machen, meint er aber dem Glauben, „dem christlichen Bewußtsein" überhaupt das Erkennen der objectiven Wahrheit, besonders aber auch die Erkenntniß der inneren Begründung des Christenthums absprechen zu müssen. Er will nichts weiter, als den christlichen Glauben darlegen, der ihm nur eine Bestimmtheit des frommen Gefühles ist, so daß ihm streng genommen Inhalt der Erkenntniß nur das fromme Subject selbst und für sich ist, und die Einleitung zu seinem in seiner Art classischen Werk hat den Zweck, für die Glaubenslehre als wissenschaftliche Aussage über die christlich-frommen Gemüthszustände Raum zu schaffen und die Methode des Verfahrens zu zeichnen. An diesem Standpunkt participirt auch Nitzsch, obwohl er gegen die Gefahren der Schleiermacher'schen Behandlung nicht blind ihnen durch Verstärkung des biblischen Charakters seines „Systems" zuvorzukommen sucht wie Twesten u. A. durch Verstärkung des kirchlichen. Aber die Beschreibung eines mit der Heiligen Schrift oder der Kirche einstimmigen christlichen Bewußtseins kann wohl die Christlichkeit oder Kirchlichkeit eines solchen Glaubens beweisen, leistet aber noch nichts Wesentliches für die Erkenntniß des Christenthums in seiner Wahrheit. Schleiermacher verlangt diese nicht, weil er befriedigt ist in seiner unmittelbaren, persönlichen Gewißheit oder Plerophorie, im Gefühl des Antheils an der Heiligkeit und Seligkeit Christi und das ist auch das allein Folgerichtige, so lange nicht der Schleiermacher'sche Begriff von „Frömmigkeit, christlichem Bewußtsein, Glauben" modificirt, d. h.

eine objective Erkenntniß als ein dem Glauben wesentliches, immanentes Moment anerkannt wird. Der christliche Glaube ist bei Schleiermacher von Anfang an als fertige Größe vorausgesetzt, die lediglich durch die Predigt als Zeugniß des christlichen Gemüthes sich fortpflanze. Man kann das auch so ausdrücken: bei Schleiermachers Methode hätte die Glaubenslehre eigentlich nur articulos puros (soweit solche ohne Aussagen über objective Wahrheit möglich sind), Beschreibung des specifisch Christlichen der frommen Gemüthszustände zu geben. Aber damit würde das Christenthum, das eine zweite Schöpfung sein will, aus seinem Zusammenhang mit der ersten losgerissen, und auf die denkende Ineinsbildung beider, diese wichtige Aufgabe der Theologie verzichtet. Solche Selbstgenügsamkeit eines Glaubens, der Alles zur ersten Schöpfung Gehörige außer sich ließe oder hätte, wäre auch gar nicht der rein christliche Glaube.[1] Denn dieser will alle Gottesoffenbarung in Natur und Geschichte in sich als der Stufe der Vollendung aufbewahren. Daher ist es sehr zu loben, daß wie Romang, so besonders Schweizer[2] in dem christlichen Glauben selbst nicht nur rein und specifisch christliche Lehren, sondern auch außer demselben vorkommende „elementare" Lehren anerkennen und behandeln, was etwas Anderes ist, als wenn nur durch eine abstrahirende Verstandesoperation mit Schleiermacher die allgemein religiösen Aussagen gefunden würden. Andere versuchen, um die christliche Glaubenslehre nicht zu bloßen Aussagen über die christliche Frömmigkeit zusammenschrumpfen zu lassen, auf dem Wege der Rückschlüsse aus der Thatsache des christlichen Glaubens auf eine Reihe von dogmatischen Lehren als Voraussetzungen zu kommen.[3] Aber vielmehr, wenn das Christenthum ist, was es sein will, so muß alle religiöse Wahrheit zu seiner Domäne, also auch zu der des Glaubens selbst gehören, nicht aber ein Theil nur zur Domäne des erschließenden Verstandes.

[1] Vgl. Joh. 1, 3—14. Col. 1, 13 ff. Hebr. 1, 1—3.

[2] Romang, Religionsphilosophie. 1866. Schweizer, Christl. Glaubenslehre. 1863. I, § 23. 56—93. Beide zielen schon bestimmter als Schleiermacher auf eine objective Wahrheit und Gotteserkenntniß. Vgl. besonders Schweizer § 30.

[3] So z. B. Jul. Müller in seiner einleitenden Vorlesung zur Dogmatik. Uebrigens erkennt derselbe in dem Glauben selbst auch ein wesentliches theoretisches Element an, das auf objective Wahrheit gerichtet ist. Vgl. seinen Artikel: Dogmatik in Herzogs Real-Encyclop. III, 436—439.

Um nun nicht abrupt mit dem christlichen Bewußtsein zu beginnen und über der empirischen Beschreibung desselben als factisch gegebenen jede wissenschaftliche Rechtfertigung dafür zu versäumen, daß mit dem Glauben wie mit einem Deus ex machina begonnen wird, haben Einige sich einer psychologischen Ableitung der Religion befleißigt, um so ihre gesetzmäßige Entstehung und Nothwendigkeit darzuthun. Man muß dann ausgehen von dem empirischen Factum der Religion und der Religionen, um ihren Grund in dem allgemeinen Wesen menschlicher Natur zu finden. Mit der Allgemeinheit des Wesens menschlicher Natur, welches Religion erzeugt, ist dann, scheint es auch die Nothwendigkeit wie der Religion so der Vorstellungen, ohne die sie nicht sein könnte, als begründet anzusehen, und für die Religion eine genügende Begründung gewonnen. Allein für die Erkenntniß der objectiven Wahrheit religiöser Vorstellungen — an der dem Frommen allerdings liegen muß, denn zu bewußt unwahren Vorstellungen könnte er kein religiöses Verhältniß mehr haben — ist damit noch nichts gethan, daß dieselben als eine psychologische Nothwendigkeit erkannt werden, z. B. um sich das Bewußtsein der Freiheit mitten in der Abhängigkeit von der Welt zu retten. Die Nothwendigkeit zu irren könnte ja auch, wenn wir lediglich auf den psychologischen Thatbestand verwiesen blieben, zu unserer Natur gerechnet werden. Auch ist weder die Allgemeinheit des Glaubens an Gott empirisch erwiesen, noch die Allgemeinheit der Religion erzeugenden psychologischen Beschaffenheit aller menschlichen Wesen. Der Beweis aus bloßer Induction bleibt ewig unvollständig, ermangelt daher der Bündigkeit. Endlich aber, und das ist das Wichtigste: gesetzt es gelänge, die Religion als allgemeines und daher nothwendiges Product menschlicher Natur wissenschaftlich zu erweisen, so würde der Beweis das, was er sich zu begründen vornahm, aufgehoben haben, nämlich die Religion. Denn gelänge es, aus dem Proceß der Entstehung der Religion Gott und seine That auszuschließen, und sie als ein rein subjectives Product zu begreifen, so wäre die Entbehrlichkeit der objectiven Gottheit für die Religion erwiesen und der Beweis für die rein subjective Nothwendigkeit der Vorstellung von Gott wäre zugleich die Entgründung der objectiven Wahrheit der Gottesidee, die damit zu einem willkürlichen Luxus würde. Ein Gott, der nur Product

des subjectiven Geistes, aber nicht auch Producent der Gottesidee wäre, wäre auch nicht Gott und nicht im Stande, dem Atheismus und Materialismus Widerstand zu leisten.[1] Mit Lipsius könnte Biedermann[2] wesentlich zusammen zu stimmen und gleichfalls die Religion als ein nur subjectives Product des endlichen Geistes, der sich in seiner inneren Unendlichkeit ergreife anzusehen scheinen. Denn er redet so von der reinen Immanenz des religiösen Processes im menschlichen Geist, daß der Proceß ein rein subjectiver zu sein scheinen könnte, zumal wenn man die zahlreichen Berührungspunkte mit Lipsius dazu nimmt, die sich aus seiner Lehre von der „Vorstellung" im Unterschied von dem „reinen Denken" ergeben.[3] Er ist auch in der That darin für Lipsius ein Vorgänger gewesen, daß er von der „unmittelbar empirisch vorliegenden Thatsache der Religion" ausgeht, um durch logische Analyse ihrer wesentlichen Bestandtheile ihren allgemeinen Begriff und dessen nothwendige Momente zu gewinnen. Aber schon hier geht sein Absehen auf Erkenntniß „des innersten einheitlichen Grundes der empirischen Thatsache der Religion d. h. eben ihres Wesens", sie selber aber ist ihm nicht bloß die Selbstbeziehung des endlichen Geistes auf eine selbstgemachte Vorstellung von Gott, sondern Beziehung des Menschen auf Gott auf Grund der Beziehung Gottes auf den Menschen, sie ist ihm reale Wechselbeziehung zwischen beiden.[4] Gott und der Mensch sind ihm laut seiner Analyse der Religion nicht eine identische Größe, sondern dem Glauben, der eine Selbstbeziehung auf Gott ist, entspricht die Offenbarung als Selbstbeziehung Gottes auf den Menschen,

[1] Das Obige ist der Gang, den die Dogmatik von Lipsius einschlägt. Sie erschüttert aber selber wieder das vermeintlich gewonnene Fundament für die Glaubenslehre, da sie alle Aussagen des Glaubens wieder als Vorstellungen ansieht, die wesentlich mit Unwahrheit behaftet seien, was sich ihm namentlich durch Bemessung an der Idee des Absoluten ergibt, die freilich, weil nach ihm aus der Religion stammend, selbst wieder eine „Vorstellung" wird. —

Es ist befremdlich, daß Lipsius von dem sonst von ihm so hoch gehaltenen und gegen Biedermann als testis veritatis reichlich verwendeten Lange (Gesch. des Materialismus) nicht auch das Obige sich hat sagen lassen.

[2] Christl. Dogmatik. 1869.

[3] Ebendas. § 20 mit dem Excurs über das Wesen der Vorstellung S. 41--53, in welchem ich vornehmlich als unrichtig ansehe, wenn schlechthin die „Vorstellung" als abstract sinnlich der Form nach bezeichnet wird.

[4] Ebendas. § 8. 14. 15.

von der nicht im eigentlichen Sinn könnte geredet werden, wenn nicht auch im eigentlichen Sinn Gott als das active Subject dieses Vorganges gegenüber dem menschlichen Ich bezeichnet würde.[1] Es ist daher unrichtig, wenn Lipsius diese und ähnliche Aussagen, welche in Beziehung auf die objective Wahrheit der Gottesidee über das, was Lipsius erreicht, hinausgehen, unbeachtet läßt und schließlich nur Nihilismus als sein Resultat erblickt.[2] Dagegen ist allerdings zu sagen: Damit, daß die Religion, der Ausgangspunkt Biedermanns, oder das Selbstzeugniß des religiösen Bewußtseins als seine Voraussetzung Gott hat, ist noch nicht sicher, daß diese Voraussetzung objectiven Grund habe, wenn nicht in der Religion selbst schon ein der möglichen Täuschung durch „Vorstellung" entrücktes unmittelbares Wissen von Gott als objectiv realem enthalten ist. Es bliebe da möglich, daß sich in der Religion nur der eigene, als unendlich gedachte Wesensgrund des Subjectes ausspräche, nicht aber Gott als ein dem menschlichen Ich gegenüber Anderer gedacht würde. Gewiß hat die Offenbarung ihr Ziel erst erreicht, wenn sie nicht bloß Act Gottes ist, sondern in das religiöse Leben des menschlichen Ichs eingeht.[3] Aber es kommt auch darauf an, den im menschlichen Geistesleben stattfindenden Vorgang als Act des dem endlichen Geist nicht Fernen und Fremden, aber doch objectiv ihm gegenüberstehenden Gottes aufzuweisen. Das ist besonders für den christlichen Glauben wichtig, der einer Mittheilung Gottes sich bewußt ist, die nicht in ein bloßes Innewerden eines Verhältnisses darf verwandelt werden, das nach dem Begriff Gottes und des Menschen an sich stets und unveränderlich besteht: denn damit würde das Neue der objectiven Realität des Christenthums zum Voraus geleugnet, und nur ein Unterschied in dem subjectiven Bewußtsein von dem wahren stets vorhandenen Wesen des Menschen

[1] S. 27. 36. 37.

[2] Diese Auffassung ergibt sich für Lipsius dadurch, daß Biedermann die Gottheit als außer- und überweltliche der „Vorstellung" zuweist, was allerdings mit Gottesleugnung identisch wäre, wenn, wie Lipsius voraussetzt, die Gottheit auch dem denkenden menschlichen Geist unzugänglich und ohne Sein in demselben wäre. Aber das ist gerade die Abweichung Biedermanns, der die Immanenz Gottes in dem Geiste gegen Lipsius betont, freilich mit der Annahme erkauft, daß Gott und der endliche Geist sich zu einander wie das Ganze zum Theil verhalten, worüber hier nicht weiter zu reden der Ort ist.

[3] Vgl. a. a. O. S. 37.

angenommen. Näher stehen dem nach dem Obigen einzuschlagenden Wege J. T. Beck, Fr. Reiff, Frank und besonders J. Köstlin.[1]

Die schwerfällige aber gedankenschwere Schrift von Beck hat das Verdienst, in einer Zeit, wo der Glaube fast nur als eine subjective Bestimmtheit des Gefühls aufgefaßt zu werden pflegte, das Interesse objectiver Wahrheit und Erkenntniß derselben kräftig geltend gemacht zu haben und zwar in innigster Einheit mit dem Glauben. Das erreicht er so, daß er die Wahrheit als ein göttliches, urkräftiges Sein, die geistige Welt als ein selbständiges Reich betrachtet, als ein Lebensreich (wie die Natur ein solches ist), das sich uns offenbaren muß mit seinem Inhalt und seinen Gesetzen, damit wir denkend wahre geistige Gebilde hervorbringen können. Durch den Glauben, der diese Offenbarung aufnimmt, werden wir in dieses höhere Reich hineingeboren und dieses Reich in uns. Als Glaube ist das Christenthum „nicht bloß objective Geschichte oder subjective Lehre, sondern unergründliches, durchdringliches Geistesleben, Geistesmensch, τὸ πνεῦμα,[2] objectiv und subjectiv zugleich". Dieser Glaube nun, der mit seinem Gegenstand sich geeinigt hat und an das urkundliche Lehrwort des Christenthums gebunden ist, ist der Ursprung und Quell des wahren Wissens. Er ist materiell die Wahrheit, denn diese constituirt ihn, sie ist die in ihm gegenwärtige, ihn bestimmende Substanz. Aber auch formell ist er die Wahrheit, sofern die wesentliche Wahrheit im Glauben gewußt wird in der rechten Wahrheitsweise.[3] Vermöge seines den Geist bestimmenden, erfüllenden Inhalts ist auch der Glaube, wie das objective Reich der Wahrheit, ein Lebenssystem; und dieses muß zugleich das System des Lehrbegriffs sein.[4] Das Lehrsystem muß in Form des Wortes das Lebenssystem des Glaubens in seiner Gliederung darlegen. Jenes Lebenssystem ist in sich vollkommenes System des unendlichen, göttlichen Lebens, aber dieser unendliche In-

[1] Beck, Einleitung in das System der christl. Lehre oder propädeutische Entwicklung der christl. Lehrwissenschaft. 1838. A. 1; Reiff, die christliche Glaubenslehre als Grundlage der christlichen Weltanschauung. Ausg. 2. 1876. Bd. 1. Vorhalle S. 1—284; J. Köstlin, der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand, seine Bedeutung für Erkennen, Leben und Kirche. Gotha, 1859. Vgl. S. 1—134.

[2] Beck a. a. O. S. 4. 10. 63.

[3] a. a. O. S. 11. 13.

[4] a. a. O. S. 34.

halt wird vom Glauben nur allmählich explicirt wie derselbe auch in die Endlichkeit sich nur schritt- oder gliedweise einbildet. Dagegen ist der Inhalt des Glaubens als vollkommenes Lebenssystem bereits urbildlich explicirt in einer eigenen abgeschlossenen Offenbarung, einem geistlebendigen Urproduct, der H. Schrift, aus welchem das zur Gnosis strebende Denken schöpfen muß, hinausgehend über den unvollkommenen subjectiven Bestand des Glaubens.[1] Dieses wissenschaftliche im Glauben sich bewegende Denken hat dann die in dem Offenbarungskanon niedergelegte lebendige Gliederung der Wahrheit in ihrer Genesis oder genetisch abzubilden und mit logischer Nothwendigkeit zu bestimmten Begriffen sich zu entwickeln, wobei in Vereinigung von Synthese und Analyse das Ziel die Combination des Allgemeinen und des Besondern sein muß.[2] Die kleine Schrift zeichnet dann das „Lebenssystem des Glaubens", das zugleich auch das Lebenssystem der im Kanon niedergelegten Offenbarung ist; und diese Zeichnung ist ihm eben das Gebilde des wissenschaftlichen Lehrsystems oder der Lehrwissenschaft, also der Sache nach das Lehrsystem d. h. Dogmatik und Ethik vereinigt in nuce,[3] Umwandlung des Realorganismus der christlichen Lehre zum Begriffsorganismus, gibt also insofern mehr als wir für unseren Zweck verlangen, da das in Logik, Ethik, Physik zerfallende Lehrsystem nur weitere Ausführung des schon in der Propädeutik Enthaltenen zu geben hat. Zu einer klaren und bestimmten Unterscheidung des wissenschaftlichen Processes und des Glaubens-Processes läßt aber Beck es nicht kommen: die Gnosis ist ihm Vollendungsstufe des Glaubens selbst und dieser soll dem Denken nicht bloß seinen Inhalt, sondern auch Form und Methode geben.[4] Auch ist die Stellung, welche er der H. Schrift zuweist als urbildlicher Darlegung des Realorganismus der Wahrheit, zu wenig wissenschaftlich vorbereitet.

[1] S. 27. 28.

[2] S. 23. 24. 36—38.

[3] Die „Lehrwissenschaft" selbst ist so nur weitere Ausführung der „Propädeutik", mehr nur quantitativ und durch strictere Beziehung auf die H. Schrift von ihr verschieden.

[4] S. 25: „Er (der Glaube) erweitert auch unsere Denkbestimmungen über ihre endliche Begrenztheit hinaus." S. 17: „Der Glaube selbst gibt sich wie Principien und Methode seiner Darstellung, so seine eigene Form." S. 165.

Reiff erkennt gleichfalls die Nothwendigkeit einer „Vorhalle" vor der Dogmatik an und stellt eine solche mit der Absicht auf, das Gebäude der Glaubenslehre in Verbindung mit dem allgemein Menschlichen zu setzen. Dieser Vorbau gibt, soweit es vom Standpunkt der allgemeinen menschlichen Vernunft aus ihm möglich scheint, schon die Begründung der Lehren, aus denen sich nach ihm das System der Glaubenslehre aufbauen soll. Zu dem Ende will die Vorhalle den Weg zu festen realen Ausgangspunkten, Glauben und Religion mit ihren Voraussetzungen erörtern. Sie führt für die Aufstellungen der christlichen Religion einmal das Zeugniß der natürlichen Thatsachen außer dem Menschen, in dem Weltgebäude an, die auf Gott weisen, der Thatsachen im Menschen (Vernunft, sittliches Bewußtsein); sodann das Zeugniß der christlichen Thatsachen für die specifisch christlichen Aufstellungen. Diese christlichen Thatsachen sind enthalten in der Geschichte und deren Zeugniß, in der H. Schrift mit den Wundern als Selbstbeweis der göttlichen Offenbarung und endlich in der thatsächlichen christlichen Erfahrung. Ist nun aber Glaube und Religion gegründet, so weisen diese durch sich selbst zu objectiven Voraussetzungen auf Gottes Nahen zum Menschen in der allgemeinen und der besondern Offenbarung, welche letztere in der inspirirten Schrift gegeben ist. Dieses Nahen Gottes zu dem Menschen ist es, wodurch des Menschen Kommen zu Gott, subjectiv Glaube und Religion bewirkt wird, welche für die Glaubenslehre selbst die Voraussetzung bilden. Die Ausführung selbst gibt vieles Gediegene für den Zweck zu zeigen, wie schon die natürlichen Thatsachen in und außer uns auf Gott hinweisen und die christlichen Aufstellungen auch theoretisch als rational erscheinen lassen, wenngleich erst die christlichen Thatsachen die Gewißheit zum Abschluß bringen. Zu den für diesen Zweck behandelten Lehren gehört mithin „die Existenz Gottes", als des Allmächtigen, Heiligen, Freien, Persönlichen, auch Offenbarung, Schrift u. s. w., lauter Lehren, die doch ohne Zweifel auch in das Lehrsystem selbst gehören und nicht außerhalb desselben zu stehen haben. Die Harmonie zwischen den natürlichen und den specifisch christlichen Thatsachen aufzuzeigen ist allerdings ein überaus wichtiges Werk; aber die Ineinsbildung des allgemein menschlichen und des christlichen Bewußtseins in Beziehung auf die einzelnen Lehren wird inner-

halb des Systems selbst ihre Stelle haben müssen: für sich und außerhalb des Systems behandelt würde die Vorhalle uns zuerst eine Theologia naturalis oder eine Zusammenstellung von Articulis mixtis geben müssen, — ein relatives Ganzes, dem das Ganze der Glaubenslehre erst zu folgen hätte. Aber soll die christliche Glaubenslehre in der That Alles umfassen, was der Christ glaubt, so müßte sie doch wiederholen, was die Vorhalle enthielt.[1]

Frank sieht, daß es nicht genügt, nur den Glauben in seinem Bestande darzulegen und diese Darlegung als Dogmatik zu behandeln. Im Interesse der Klarheit und Sicherheit des Glaubens sowie der Bereitschaft zur Verantwortung, die zu seinem guten Gewissen gehört, fordert er, daß der Glaube den objectiven und subjectiven Grund seiner Gewißheit wisse und nachzuweisen im Stande sei, nicht nach der Art der alten Apologetik. Der Glaube müsse seine Rechtmäßigkeit, die sittliche und logische Nothwendigkeit des Glaubensactes vor sich selber darthun; erst dadurch könne er sich gegen den Verdacht schützen, auf Willkür oder mit seiner Gewißheit auf Einbildung zu beruhen. Und so will er der Dogmatik eine Lehre vom christlichen Glauben (als neuen Lebensbestand) voranschicken, die zugleich den theologischen Charakter des dogmatischen Systemes selbst, im Unterschied von bloßer Metaphysik sicher zu stellen habe. Wenn nun aber Frank glaubt, in dem „System der Gewißheit", dem die Dogmatik und Ethik mit ihrem Inhalt erst folgen soll, die wissenschaftliche Begründung dieses Inhaltes beider geben zu können, so macht er sich entweder anheischig, diesen Inhalt zu begründen, ohne ihn selbst schon heran zu ziehen und zu verwenden, und das würde zu einer bedenklichen Verwandtschaft mit

[1] Reiff selbst nennt 1, 4 die Vorfragen, die seine „Vorhalle" behandelt, „dogmatische"; er bekennt ferner für sie sich zu einem Vorgreifen (S. 5) in Beziehung auf die Gottesidee, Sünde, Erlösung, und überweist hierin der Glaubenslehre nur die „weitere Ausführung", während er die principielle Begründung in der Vorhalle gegeben denkt. Was aber jenen Cirkel anlangt, wornach unsre Erfahrung uns von unserem Selbstbewußtsein als festem Ausgangspunkt zu Gott führe, während umgekehrt die Gottesidee, wenn erkannt, sich als der feste Ausgangspunkt, ja als die begründende Ursache unserer Erfahrung erweist: so ist kein Grund abzusehen, warum derselbe, sein Scheinwiderspruch und dessen Auflösung nicht in der Glaubenslehre selbst an geeigneter Stelle zur Erörterung kommen soll.

der alten formalen Apologetik führen, oder aber ist er zu Wiederholungen genöthigt, indem die Dogmatik (von der weiterhin die Ethik abhängt) nur etwa specieller, mit historischer und exegetischer Zugabe, und dem Nachweis der Widerspruchslosigkeit der Glaubensaussagen Dasselbe geben müßte, was schon in dem System der Gewißheit behandelt war. Frank neigt sich dem Letzteren zu, nimmt aber damit auch seinerseits der Dogmatik einen guten Theil dessen vorweg, was ihr gebührt. Der Beweis für den Inhalt des Glaubens kann nur gelingen, wenn der objective Inhalt selber ins Feld geführt wird, der die Kraft der Selbstvertheidigung und Verantwortung in sich besitzen muß, wenn er Wahrheit ist. Aber daraus folgt nur, daß die Erledigung der Aufgabe, die der alten Apologetik im Sinne lag und die allerdings Lösung fordert, nur in das System selbst fallen kann, mag immerhin in diesem wieder ein fundamentaler Theil voranzustellen sein (s. u.).

5. Nun kann allerdings nicht abrupt mit dem Aufbau des Systems der Glaubenslehre begonnen werden. Denn nicht jeder wissenschaftlich Ausgerüstete hat dazu die Fähigkeit, sondern nur der im Element der Sache Stehende, der gläubige Christ. Darum muß eine Lehre von dem Glauben vorangehen, welche Rechenschaft gibt, was es um den Glauben des Christen ist, wie er dazu kommt, von dem Christenthum religiöse Gewißheit zu haben und wiefern er nun die für den Aufbau des Glaubensystems nothwendigen Voraussetzungen seinerseits in sich schließt. Daher wird nicht wie Frank für sein System der Gewißheit thut (ebenso Schleiermacher und Nitzsch auf ihre Weise), von dem schon gewordenen, fertigen Glauben auszugehen sein, sondern es wird eine Beschreibung des Werdens des Glaubens und seiner Gewißheit, seiner Genesis durch die verschiedenen möglichen Stellungen zum Christenthum hindurch wie zu den allgemeinen Anforderungen, die an die Gewißheit zu stellen sind als Einleitung für das System vorauszuschicken sein, das sich aus dem gewordenen gereiften Glauben aufzubauen hat. Diese Beschreibung des Glaubens (der fides quae credit mit ihrer religiösen Gewißheit) nach Inhalt und Form macht wie gesagt keineswegs darauf Anspruch und darf es nicht, schon die Befriedigung des Verlangens nach wissenschaftlicher Erkenntniß der Begründung des Glaubens zu sein, zeichnet aber die unerläßliche Vor-

bedingung für die wissenschaftliche Erkenntniß des Christenthums an sich und in seiner Wahrheit. Zerstreutes findet sich für unsern Zweck schon in den besprochenen Schriften; zusammenhängend aber am meisten in dem Werke von J. Köstlin.[1]

Bevor wir aber zur Schilderung der Genesis des Glaubens und seiner Gewißheit fortgehen, liegt uns nach dem Obigem (S. 19) zunächst ob, erstens festzustellen, was ist historisch betrachtet, das Charakteristische des Christenthums, mit welchem der Glaube also sich muß geeinigt haben, um christlicher Glaube heißen zu können? zweitens, was sind in formeller Hinsicht die allgemeinen Erfordernisse realer Gewißheit, denen auch das Christenthum, sofern es Gewißheit verlangt und verheißt, sich zu unterwerfen hat, denen also auch der Glaube entsprechen muß?

§ 3. I. Das Charakteristische des Christenthums als einer historischen Größe unter den andern Religionen.

Den Mittelpunkt der christlichen Religion, den der Glaube, um christlicher zu sein, in seine Ueberzeugung muß aufgenommen haben, bildet Jesus Christus, der nach dem Glauben der Christenheit als persönliche Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens Erlöser und Vollender der Menschheit ist.

Anmerkung. Das versteht sich nach Obigem von selbst, daß auch das in unserm Paragraphen zu Erörternde noch kein Beweis für die Wahrheit des christlichen Grundprincips, sondern nur eine Aussage darüber sein will, in was es sein ursprüngliches Sein und Wesen habe, so daß in und mit ihm das Christenthum selbst gegeben ist. Wir fragen auch noch nicht nach den objectiven und subjectiven Bedingungen, unter denen es sich dem Geiste zu eigen und gewiß macht, nach dem principium cognoscendi objectivum et subjectivum (nach evang. Lehre Wort Gottes mit dem H. Geist und Glaube) auch noch nicht nach der Phänomenologie oder dem Wege des Werdens der christlichen Erkenntniß, sondern nach dem Realprincip des Christenthums selber nach seiner Selbstaussage.

1. Betrachtet man die christliche Religion als eine unter andern, so ist vor Allem klar, daß in ihr Christus eine ganz andere Stellung

[1] Namentlich in den zwei Abschnitten: Vom Wesen und Werden des Glaubens und Von der Glaubenserkenntniß. S. 13—134. Erwähnung verdient auch die Schrift von Löwe, die Offenbarung. 1877. Carlblom, zur Lehre von der christl. Gewißheit. 1874.

einnimmt, als die andern Religionsstifter in ihren Kreisen.[1] Denn was die andern Religionen enthalten, hat nur zufälligen Zusammenhang mit der Person des Stifters, so daß zwar diesem geglaubt wird, aber von einem eigentlichen Glauben an ihn die Rede nicht sein kann. Anders ist das in der christlichen Religion. Denn hier hat auch die Person des Stifters die Zufälligkeit abgestreift, sie ist ein wesentlicher Bestandtheil der Religion selbst geworden, oder sie ist zu dogmatischer Bedeutung in ihr erhoben. Das Christenthum steht unter den andern da als die Religion der Erlösung wenn wir auf Dasjenige sehen, worin seine Eigenthümlichkeit oder Dasjenige liegt, worauf im Umkreis der Christenheit die intensivste Frömmigkeit sich besonders richtet. Und die Erlösung wird von dem christlichen Glauben als in Jesu Person begründet gedacht um der einzigartigen Vereinigung göttlichen und menschlichen Lebens willen in seinem persönlichen Sein wie in seinem Thun, die den Gläubigen gewiß ist. Zugleich wird die Erlösung durch Christus als eine der Kraft nach vollständige und zureichende gewußt, welche Befreiung vom Schuld- und Strafbewußtsein, von der Sünde und dem Uebel in sich schließt, daher aber auch die Kraft der Vollendung der Einzelpersönlichkeit wie des Ganzen ist. Von hier aus lassen sich dann auch die Grundhäresen, die dem Christenthum entgegenstehen, den Schein des Christlichen, aber nicht mehr sein Wesen festhaltend, construiren, wie in meisterhafter Weise Schleiermacher gethan, einerseits die ebjonitische und die doketische, die Christum so denken, daß ihm die Kraft der Erlösung fehlt, — welche beide aber wohl zusammen sein können[2], und gegenseitig nur die Kehrseite von einander sind — andererseits die pelagianische und die manichäische, die den Menschen so denken, daß von einer Erlösung die Rede nicht sein kann, da sie entweder als entbehrlich oder als unmöglich gedacht wird. Man kann zu diesem christologischen und anthropologischen Doppelpaar noch ein theologisches Paar fügen,

[1] Vgl. Schleiermacher, der christl. Glaube § 11, 4.

[2] Wie das in den jetzt wieder nicht seltenen Lehren der Fall ist, die „Jesus“ von dem „Christus“ trennen und ebjonitisch fassen, den „Christus“ aber doketisch, weil nicht in Jesus von Nazareth verwirklicht. Doch nähert man sich wieder dem historischen Christenthum, wenn man, statt nur vom „idealen Christus“ zu reden, vom „christlichen Princip“ oder dem Princip des historischen Christenthums spricht, das in Jesus seine Verwirklichung wirksam begonnen.

den Deismus und den Pantheismus, von welchen jener dem Ebjonitismus und Pelagianismus, dieser dem Doketismus und Manichäismus verwandter ist.

2. Dasselbe ergibt sich als Mittelpunkt der christlichen Religion, wenn wir auf die Urkunden blicken, in denen der christliche Glaube sich ursprünglich ausgesprochen hat. Einhellig nennt ihn das N. T. den Grund- und Eckstein des neuen Baues, d. h. des Gottesreiches. Christus ist der *θεμέλιος* (1. Kor. 3, 11), der *λίθος ἀκρογωνιαῖος* für die ganze christliche Religion (Matth. 21, 42. Mc. 12, 10. Luc. 20, 17. Act. 4, 11. Eph. 2, 20. 1. Petr. 2, 6. 7.) Näher macht das Christenthum, wie uns allen bekannt ist, auf zweierlei Anspruch: Erstens, daß es Kraft und Leben sei, daß es das Leben in Gott, das vollkommene Leben schlechthin vermittele, daher auch die Kraft der Versöhnung, Erlösung und Vollendung, kurz die Kraft der vollkommenen Religion in sich trage. Zum zweiten, daß es die religiöse Wahrheit sei und die wahre Erkenntniß oder Erleuchtung mittheile. Indem es *φῶς* und *ζωή* sein, das Leben und das Licht der Welt bringen will (Joh. 1, 1—14), umfaßt es auf religiösem Gebiet mit seinen Ansprüchen die reale und die ideale Welt. Zwei Seiten sind ihm also gleich wesentlich und ihre absolute Einigung constituirt den Begriff, den es von sich selbst aufstellt, die historisch reale und die ewige ideale. Das ist sein Wesen, daß sein Historisches oder seine Realität in Jesus Christus zugleich und an ihr selbst ideal, d. h. nichts Anderes als geschichtliche Wirklichkeit des Idealen selbst, also auch die Wahrheit sei (Joh. 14, 6), und daß sein ideales göttliches Wesen auch historisch reale Wirklichkeit sein wolle und sei (Joh. 1, 14. 1. Joh. 1, 1 ff.). Es macht sich so geltend als die erschienene zur Wirklichkeit gewordene religiöse Wahrheit und als die wahre Wirklichkeit. Christus ist *θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία.*[1] Diese vollkommene Einigung der Wahrheit und der geschichtlichen Wirklichkeit behauptet das Christenthum als eine in der Person Jesu von Nazareth vollzogene; er ist ihm, während keine der andern Religionen auch nur den Anspruch auf Aehnliches erhebt, der

[1] 1. Kor. 1, 24. Ebendahin gehört Joh. 1, 17 *χάρις* und *ἀλήθεια* sind durch Jesus Christus geschichtlich geworden (*ἐγένετο*). Ebenso 1. Joh. 4, 2. 3 (*Χριστὸς ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς*). Kol. 2, 9: die Fülle der Gottheit war *σωματικῶς* in ihm.

schlechthin einzige ursprüngliche Ort der Coincidenz des Realen und Idealen in der Welt, der Punkt, in welchem beide sich decken, Himmel und Erde überbrückt sind, ja der Himmel zur Erde, zu irdischer Gegenwart herniedergestiegen ist, um das Reich der Himmel zu gründen. Er ist der Punkt, welcher der Kraft nach eine neue Welt, die Kraft der Umgebärung der alten in sich trägt, durch den daher auch in der gottentfremdeten Menschheit die Einigung des Göttlichen sich fortsetzt, vermittelst des H. Geistes, der wirksam in der Kirche von ihm ausgeht. Dieser Jesus Christus, als persönliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen, des Idealen und Realen, von der Kirche der Gottmensch genannt, ist mithin Realprincip des Christenthums, in ihm ist es selbst ursprünglich und so beschlossen, daß es ohne ihn gar nicht gedacht werden kann. Mit ihm also wird der Glaube geeinigt sein müssen, um wahrhaft christlicher Glaube heißen zu können. Und weiterhin die wissenschaftliche Begründung des Christenthums in seinem Mittelpunkte wird vollzogen sein, wenn Jesus Christus, der Gottmensch, nach seinen beiden Seiten und ihrer Einheit in seiner objectiven Begründung erkannt ist.

3. Nach dem Erörterten ist es unschwer, andere Bezeichnungen des Centrums oder Lebenspunktes der christlichen Religion zu würdigen. Es könnte dabei an die Theologie oder an die Anthropologie gedacht werden; bei letzterer entweder an die Lehre von der Sünde, welche Erlösung nöthig macht, oder an die Lehre von dem erlösten Bewußtsein.

Die Theologie auch als Trinitätslehre, kann für diesen Zweck nicht genügen. Da es auch nichtchristliche Gottes- ja Trinitätslehren giebt, so wäre mit Aufstellung einer, sei es auch trinitarischen Gotteslehre das wesentlich oder charakteristisch Christliche noch keineswegs nothwendig ausgesagt. Entweder wird die trinitarische Gotteslehre aufgefaßt abgesehen von der Offenbarung in der Welt, aber dann steht sie dem Christenthum noch ferne. So stand zuletzt die griechische Trinitätslehre in Gefahr, das Band mit der Geschichte und der Erlösung zu verlieren, wovon die Folge die religiöse Bedeutungslosigkeit der Trinitätslehre sein müßte. Oder hat sie Beziehung auf die Offenbarung und deren Vollendung, aber dann wird sie schon die Lehre vom Gottmenschen einschließen müssen, in welchem erst Gott der vollkommen

offenbare Gott ist. Dagegen eine Lehre von Gott überhaupt ohne alle Beziehung auf Christus enthielte noch nicht das specifisch Christliche ausgedrückt. Die christliche Gottesidee ist uns nicht außer Christus, wohl aber in ihm gesichert. Das specifisch Christliche beginnt mit Christus, erst durch ihn werden alle Glaubenslehren specifisch christliche. Dadurch ist aber, was gleich hier bemerkt sei, nicht ausgeschlossen, daß die systematische Darstellung von dem christlichen Gottesbegriff, d. h. demjenigen, der dem Christen durch die Glaubenserkenntniß gewiß geworden ist, ausgehe und von ihm zur Begründung des Gottmenschen fortschreite. Das wird dann möglich sein, wenn vermittelst der christlichen Erfahrung die christliche Gottesidee als das in sich selbst Gewisse und Oberste erkannt ist.

Die Anthropologie, in der die Creationslehre gipfelt, kann noch weniger als Mittelpunkt der christlichen Religion bezeichnet werden, es wäre denn, daß das Christenthum den Gottmenschen nur als Product der Gattung, nicht aber als den „fleischgewordenen Logos" dächte. Aber vielmehr liefe das der christlichen Grundidee schnurstracks entgegen. Nach 1. Kor. 15, 45 war der erste Adam, wenngleich nicht sündig erschaffen, doch noch *χοϊκός, ψυχικός*, während erst der zweite Adam *πνευματικός* war. Paulus denkt die Entstehung des zweiten bedingt durch eine neue Gottesthat vom Himmel und sagt nichts davon, daß eine sündlose, immanente Entwicklung des ersten zureichend gewesen wäre, zu der Hoheit zu führen, die der Menschheit im zweiten gegeben ist. Dazu kommt aber, daß die Lehre von der Menschheit außer Christus als einer ringsum im Verderben stehenden zu den Grundvoraussetzungen des Christenthums gehört.

Daher könnte eher daran gedacht werden, die Ponerologie, zur Fundamentallehre, zum Grunddogma der Glaubenslehre zu machen. Die christliche Dogmatik, würde man da sagen, habe Eine unentbehrliche Voraussetzung, die Sündhaftigkeit des Geschlechts. Stehe diese fest, so habe alles Weitere seinen geschlossenen Zusammenhang.

Aber die Sünde kann nicht zur Grundlage der Dogmatik gemacht werden, weil durch sie für sich die Erscheinung des Gottmenschen nur bei einer solchen Vorstellung von dem Wesen der Menschheit erklärt wäre, wonach dasselbe zu seiner Selbsterhaltung von selbst und nach

innerer Nothwendigkeit durch Hervorbringung des wahren idealen Menschen reagirte, was auf den vorigen, schon abgewiesenen pelagianischen Irrthum über die Selbsterlösungskraft der Menschheit zurückführte und dem Christenthum fremd wäre. Zur Erklärung der Erscheinung Christi gehört neben der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und der Fähigkeit, erlöst zu werden, weiter zurück noch, wie soeben gezeigt, ein sehr bestimmter Begriff von Gott. Auch geht nach christlicher Anschauung die Bedeutung von Christi Erscheinung nicht auf in der Ueberwindung der Sünde. Von der dem christlichen Glauben wesentlichen Hoffnung wird er auch als der Vollender gedacht, wenn gleich so, daß durch diesen letzten Endzweck seiner Erscheinung der andere und nächste Zweck, nämlich die Versöhnung und Erlösung weder entbehrlich gemacht noch beschränkt wird. Im Gegentheil ist Sünde da, so wird der Weg zur Vollendung durch Aufhebung des Bösen gehen und umgekehrt erst in derselben Kraft, die zur Vollendung zureicht, wird auch die Macht der Erlösung zureichend gesichert sein.

Besser daher ist die Aufstellung von Frank a. a. O., dessen scharfsinniges, mit nicht gewöhnlicher wissenschaftlicher Kraft aufgeführtes Werk eine nähere Darstellung und Würdigung verdient. Er sucht in seinem System der Gewißheit zunächst den Punkt, worin die christliche Gewißheit, die subjective Verbürgung der christlichen Wahrheit als realer, sich fundamentaler Weise gründe, um von diesem Punkte aus das Ganze der christlichen Wahrheit zu umspannen, das als in sich geschlossener organischer Complex sich in der Dogmatik oder in dem Bewußtsein des Dogmatikers objectiv darstelle. Als diesen letzten festen Punkt, von welchem die Gewißheit alles andern christlichen Inhalts abhänge, meint Frank den eigenthümlichen Lebensstand des Gläubigen, seine Wiedergeburt und Bekehrung, die mit Bewußtsein verbunden seien, bezeichnen zu dürfen. Das ist ihm für das „System der Gewißheit" die Centrallehre. Dem Wiedergebornen wohne eine ganz eigenthümliche Gewißheit bei, unterschieden von der Gewißheit des natürlichen Ich, eine in sich selbst ruhende, indem das neue Ich Object und Subject des Wissens zugleich sei.[1] Wie dem natürlichen Menschen das Ur-

[1] Eine eingehende Besprechung seines sehr beachtenswerthen Versuches ist hier um so mehr am Ort, als derselbe bisher in der theologischen Welt noch nicht die

gewisse sein Ich sei, an diese Gewißheit alle andere Gewißheit sich erst anschließe als secundäre oder abgeleitete, je nach ihrem Verhältniß zu dem Ich, auch diese Urgewißheit des Ich das Maß aller andern Gewißheit bilde, so wiederhole sich dasselbe auf christlicher Stufe. Es liege der christlichen Gewißheit zu Grunde eine sonderliche sittliche Erfahrung, die der Wiedergeburt und der Bekehrung; jene (die Wiedergeburt) weise zurück auf einen objectiven göttlichen Impuls, durch den sie zu Stande komme und erhalten werde, die Bekehrung auf freie menschliche Thätigkeit, die den göttlichen Impuls in sich aufnehme und bejahe. Durch beides in seiner innigen Einheit zusammen werde ein neues Ich, ein neuer sittlicher Lebensbestand gebildet, der von sich selber als neuem weiß und um so mehr eine befriedigende Gewißheit, bei der zu beruhen ist, in sich trägt, als dieser neue Lebensbestand nicht bloß weiß, daß er ist, nicht bloß Bewußtsein von seinem Sein oder Selbstbewußtsein factisch hat, sondern auch ein Wissen davon, daß er sittlich berechtigt und nothwendig ist. Das Object dieser centralen Gewißheit, nicht bloß das Subject ist ihm der neue Mensch, das wiedergeborne, bekehrte Ich. Mit dieser centralen persönlichen Gewißheit seien nun die Objecte des christlichen Glaubens für die Gewißheit des neuen Menschen erreichbar geworden, die christliche Wahrheit (I, 41), wenngleich in sich abstufender Weise. Den innersten Kreis der Glaubensobjecte, von welchen das wiedergeborne Ich Gewißheit auf Grund des neuen Lebensbestandes erlangt, bilden Gegenstände, die jenem seiner selbst gewissen Ich immanent sind. Als solche immanente Glaubensobjecte bezeichnet er folgende drei: 1. Durch das Verhältniß zwischen dem Ich der Wiedergeburt und zwischen dem natürlichen Ich wird der Christ vergewissert der Sünde, der habituellen und der actuellen, sowie des natürlichen unfreien Willens. 2. Durch den Proceß der Wiedergeburt, in welchem das neue Ich entsteht und besteht, wird der Christ vergewissert seiner habituellen und actuellen Gerechtigkeit, sowie der geistlichen Willensfreiheit. 3. In der Einsetzung des neuen Ich in den Mittelpunkt der Persönlichkeit hat der Christ die Gewähr der künftigen Allein-

Würdigung scheint gefunden zu haben, die er verdient, und als die Hauptfrage bleibt, was ist das Centrum des Christenthums und der letzte Grund, auf den die christliche Gewißheit sich stützt?

bestimmtheit seines gesammten Wesens von jenem Mittelpunkt aus oder die gewisse Hoffnung auf Vollendung. Das sei das Gebiet der centralen Gewißheit, des Selbstbewußtseins von dem neuen Lebensbestand mit seiner Seligkeit. Erst an dieses Primäre, in welchem also noch nichts Objectives, nichts von Gott, Christus oder dem H. Geist enthalten sein soll, und welches nur christliches Selbstbewußtsein sei, das gleichwohl in sich so sehr ruhe, daß auch das Zeugniß des H. Geistes nicht beizuziehen erforderlich sei, weil die καινὴ κτίσις in sich selber Odem, Leben und Bewußtsein von sich habe, schließt sich dann nach Frank[1] secundär ein concentrischer zweiter Kreis, eine vermittelte weitere Gewißheit von Glaubensobjecten an, deren eine Gruppe er transcendente nennt, die andere transeunte. Jene bezieht sich auf Gott und seine Thaten; das neue Ich vermöge sich und seine Beschaffenheit nur durch einwirkende jenseitige Factoren sich zu erklären, und darin liege weiterhin die Verbürgung 1) der Realität und Persönlichkeit Gottes; 2) die Verbürgung des Einen persönlichen Gottes als des dreieinigen und 3) die Nothwendigkeit der Sühne durch den Gottmenschen, den sündlosen, stellvertretenden, dem Tode obsiegenden. (I, 275—349.) Zu den transeunten Glaubensobjecten rechnet er Kirche, Wort Gottes und H. Schrift, Sacramente, Wunder, Offenbarung und Inspiration. Ein dritter noch weiterer Kreis schildert endlich noch die Beziehung der christlichen Gewißheit auf die Objecte des natürlichen Lebens. Die Hauptsache ist ihm also „der feste Punkt", derjenige reale und wahre Gegenstand, der zugleich die Gewißheit mit sich führt von sich und seiner Wahrheit und der diese seine Gewißheit auf alles Andere für die Religion Wichtige zu übertragen hat, der aber gegen mögliche Zweifel, die vom Gedankenleben ausgehen, sowie um sein selbst klar bewußt zu werden, einer wissenschaftlichen Begründung seines guten Rechtes bedürfe; und das „System der Gewißheit" will nun eben die Begründung der Gewißheit von dem Inhalt des Glaubens sein. Es gibt sie aber nur so, daß es allen Inhalt ableitet aus dem in sich selbst gewissen Bewußtsein der Wiedergeburt, durch Analyse seines Inhaltes. Allein das ist genauer betrachtet nur Beschreibung des christlichen oder wiedergeborenen Bewußtseins nach Art Schleiermachers, nur daß Frank im

[1] Frank a. a. O. I, 76—126; 168—210. II, 1 ff. 286 ff.

System der Gewißheit durch Rückschlüsse auf objectiven dogmatischen Inhalt in reicher Explication kommen will. Wird also gleich auch mehr Gewicht auf die Objectivität des christlichen Inhaltes gelegt, so wird dieses Inhaltes Gewißheit doch lediglich in einem Subjectiven begründet, dem Bewußtsein von der Wiedergeburt. Frank hat nur ein subjectives Erkenntnißprincip, kein objectives. (Wie sich hiezu sein „System der christl. Wahrheit" verhalte, davon wird unten die Rede werden S. 42 ff.). Aber so ist die Begründung des christlichen Inhaltes und der Gewißheit von ihm noch keine objective, über die bloße Subjectivität hinausgehobene. Wir bleiben darauf zurückgewiesen, daß das Selbstbewußtsein des wiedergeborenen Christen die centrale Gewißheit sein soll, die in sich selbst ruhe und allem Andern seine Gewißheit verleihe. Allein es ist erlaubt, daran zu zweifeln, daß das Bewußtsein der Wiedergeburt das letzte Gewisse sein kann, von dem alle andere Gewißheit abhänge. Die Wiedergeburt ist eine werdende in sich und nicht eine vollkommene; das Bewußtsein von ihr ist nicht identisch mit ihrem Sein, sie ist zwar auch intellectueller, aber vornehmlich ethisch-religiöser Art. Die Rechtfertigung allein, nicht die Wiedergeburt und Heiligung ist etwas in seiner Art Ganzes und Vollendetes nach christlicher und besonders evangelischer Anschauung. Daher jedenfalls jene „centrale Gewißheit" sich vor Allem auf diese, nicht aber auf die Wiedergeburt würde zu richten haben. Es wäre dieses das s. g. Materialprincip der evangelischen Kirche, in welchem nach Luthers Wort Art. Sm. 305 das ganze Evangelium beschlossen ist. Jedoch dürfte genau genommen wieder nicht der Glaube als rechtfertigend bezeichnet werden, denn er macht nach evangelischer Lehre nicht selbst gerecht, sondern er ergreift und empfängt nur die göttliche Gabe der Rechtfertigung in Christo, womit wir also doch auch von hier aus auf Christus als den objectiven Mittler des Heils zurückgeführt werden, auf den Christus für uns, in welchem allein das Princip des Christus in uns liegen kann. Für ihn ist auch noch nicht die Rechtfertigung und Versöhnung das Ziel, sondern die Vollendung, und das ist mehr gesichert, wenn der Gottmensch als die Mitte der christlichen Religion gedacht ist, als wenn, sei es Rechtfertigung oder Wiedergeburt und Bekehrung als diese Mitte bezeichnet würde. Dazu kommt aber noch, daß auch Franks „in sich

ruhendes" Selbstbewußtsein des Wiedergebornen zu beanstanden ist, zumal in demselben noch nichts von Gott und Christus unmittelbar soll ausgesagt sein. Denn von diesen wird vielmehr erst im zweiten abgeleiteten Kreis die Rede, der seine Gewißheit nur von dem ersten, centralen entlehnen soll. Wenn nicht Gott das neue Leben und Heilsbewußtsein wirkte, so wäre es nur Schein und Einbildung, und wenn nicht Gott das Wissen wirkte, daß das Heil und Heilsbewußtsein sein Werk ist, so hätte dieses keine objective Sicherheit. Gott muß nach logischer Nothwendigkeit die oberste Gewähr und Quelle aller wahren Gewißheit sein; nicht unser gebrechlicher Glaubensstand, unsre gute subjective Beschaffenheit ist die letzte Quelle unsrer Gewißheit von Gott und Christus. Es gibt ein unmittelbares Wissen von Gott, nicht bloß ein erst secundäres oder durch Schlüsse von der Wirkung auf die Ursache vermitteltes. Wir Christen wissen uns, wie Paulus mehrfach versichert,[1] des Heiles theilhaftig auf Grund dessen, daß wir von Gott erkannt sind und wir uns als so Erkannte wissen. Darauf kommt es dem Johannes für die christliche Gewißheit an, daß wir gewiß sind von etwas Objectivem, der Gemeinschaft mit Christus, des Christus für uns und des Christus als in uns bleibenden.[2] Nicht dadurch erst sind wir Gottes gewiß, daß wir unsrer selbst (als Wiedergeborner und Bekehrter) uns bewußt sind, sondern weil wir Gott in Christo als für uns seiend erfahren und wissen, wissen wir uns als Erlöste. Der Glaubensstand und seine Gewißheit wird nicht dadurch, daß wir uns als Wiedergeborne und Kinder Gottes fühlen, sondern zuerst erfahren wir den Gnadenblick Gottes, der sich uns als Vater in Christo erweist, und nun rufen wir: Abba, lieber Vater, und wissen — auf Grund dessen, daß er sich uns in dem Sohne als Vater entboten hat, — uns als seine Kinder. Das ist das logische und objective, wenn auch nicht von Jedem bewußt aufgefaßte Verhältniß. Nach dieser Seite ist also die Anlage des „Systems der Gewißheit" noch zu subjectiv, nach Schleiermachers Weise gehalten. So gewiß nur durch Aufnahme des christlichen Objectes Glaubensgewißheit und Wiedergeburt nach christlicher Lehre zu Stande kommt, so gewiß gibt nicht das Ich dem Objecte die Gewißheit, sondern

[1] 1. Korinth. 8, 3. Gal. 4, 9.

[2] 1. Joh. 3, 24. 5, 6.

das Object gibt dem aufnehmenden Ich Gewißheit von sich und dem neuen Leben. Der ergreifende und auch der heilsgewisse Glaube ist nicht das letzte verbürgende Princip, sondern nur der subjective Vermittlungspunkt, durch welchen sich das objective Heil in das Wissen, in die Glaubensgewißheit hineinbildet. Es ist dem Glauben möglich, aber auch nothwendig, statt bei dem Subjecte stehen zu bleiben, auf das letzte Objective sich zu richten,[1] in welchem auch die eigentliche Begründung des Heils und der Heilsgewißheit ruhen muß. Im stärksten, an absolute Autonomie des christlichen Bewußtseins erinnernden Gegensatz hierzu meint dagegen Frank[2]: die christliche Gewißheit müsse sich wissen als die in sich beruhende, einer rückwärts liegenden Begründung ihrer selbst nicht bedürftige. Damit hängt aber weiter auch zusammen, was gleichfalls keine Billigung verdienen wird, daß Frank das testimonium spiritus sancti internum für die Glaubensgewißheit selber zurückstellt und es als etwas nur Subjectives behandeln zu dürfen glaubt, während umgekehrt ohne dasselbe sogar Franks centrale Selbstgewißheit rein subjectiv bleiben und in der Luft stehen müßte.[3] Nach der H. Schrift ist das Zeugniß für unsre Gotteskindschaft göttlich und menschlich, dieses durch jenes; denn der Gnadenblick Gottes in Christo ist das Zuvorkommende, Erste.[4]

[1] Hebr. 11, 1—3.

[2] a. a. O. I, 40.

[3] Röm. 8, 16. 1. Joh. 5, 6. 11.

[4] Vgl. Köstlin a. a. O. S. 26. 47. 48. 60. 63. 87. Zu meiner Freude hat Frank in dem soeben erscheinenden ersten Band des „Systems der christlichen Wahrheit" die nach dem Obigen S. 30 nahe gelegte Befürchtung, daß dieses nur eine ausführlichere Darlegung des im System der christlichen Gewißheit schon behandelten Inhaltes werden würde, doch theilweise zerstreut. Es will von dem obersten in sich wahren objectiven Princip ausgehen, von Gott (§ 7), und der Welt der christlichen Realitäten (oder den christlichen Dogmen) dadurch eine objective Begründung geben, die ihnen also, wie damit anerkannt ist, im System der christlichen Gewißheit noch nicht zu Theil geworden war. Aber doch hat Frank in seinem „System der christlichen Gewißheit" und seinem „System der christlichen Wahrheit" genau genommen zwei Glaubenslehren, deren eine von unten nach oben führen soll, von der subjectiven Empirie des Christen zu Gott, deren andre, die er auch Metaphysik der christlichen Wahrheit nennt (System der christlichen Wahrheit S. 6), von oben nach unten geht. Beide geben den christlichen Inhalt aber unter verschiedenem Aspect (System der christlichen Wahrheit S. 9. 44). Das erste theils den dem Glauben immanenten Inhalt (nach Art Becks) explicirend,

Als Resultat hat sich uns hienach sowohl durch positiven Beweis als durch Prüfung der entgegenstehenden Ansichten ergeben: Der Glaube

theils ihn via causalitatis durch Rückgang zu den nothwendigen Voraussetzungen, ableitend, das zweite aber der objectiven Ordnung und Begründung der Sache in Gott folgend. Er beschreibt (S. 44) den Unterschied so: „Während das System der Gewißheit seiner Natur nach von dem gewirkten subjectiven Thatbestand aufwärts zu den wirkenden Factoren, seien es transcendente oder transeunte, so geht jenes von den wirkenden Factoren abwärts zu dem gewirkten Thatbestand, das absolute Sein, nämlich den absoluten, persönlichen, dreieinigen Gott voranstellend, von da zu dem hierdurch bedingten Werden fortschreitend, beim Verfolg dieses Werdens aber auf das Ziel hinblickend, den Thatbestand des Christseins u. s. w." Zwar nennt er den ersten Theil phänomenologisch und nach dem Titel desselben ist als der eigentlich in ihm beabsichtigte Inhalt noch nicht der objective Inhalt christlicher Wahrheit, sondern nur erst die Gewißheit von ihm anzusehen. Aber in Wirklichkeit handelt derselbe schon von dem ganzen christlichen Inhalt und will denselben für das subjective Bewußtsein durch den Nachweis begründen, daß so gewiß der neue Thatbestand oder der Glaube da sei, ebenso gewiß um derselben willen dem Christen auch die christlichen Glaubensobjecte sein müssen. Umgekehrt, „System der christlichen Wahrheit" lautet im Unterschied von „System der Gewißheit" zwar objectiv, aber ist gerade auf objective Begründung der Gewißheit, weil auf objective Begründung der christlichen Wahrheit gerichtet. Beides (Gewißheit und Wahrheit) wird, wie auch Andre schon bemerkt haben, sich nicht trennen lassen. Will man beides trennen, so wird man allerdings kaum anders verfahren können als Frank in seinem sehr beachtenswerthen Werk thut, gewinnt aber damit eine doppelte Dogmatik, die eine nach der von J. Müller (s. o. S. 23) empfohlenen, die andre mehr nach speculativer Methode. Diesem Zuviel steht aber ein doppeltes Zuwenig gegenüber. Es wird von Frank abrupt mit der religiösen Gewißheit des Christen begonnen, als wäre es nicht auch Aufgabe, diese religiöse Gewißheit des Christen von dem Christenthum in ihrem Entstehen und Werden zu betrachten. Es wird vielmehr von Frank die religiöse Gewißheit des Christen, d. h. die Selbstgewißheit vom neuen Lebensstand als fertig vorausgesetzt und nur versucht, dieselbe zur wissenschaftlichen zu erheben, aufsteigend von der christlichen Erfahrung, während wir trotz des Ausdrucks „Phänomenologie der christlichen Gewißheit" (S. 6) das Werden der religiösen Gewißheit und des christlichen Lebensstandes nicht zu schauen bekommen. Sodann ruht die an die Spitze gestellte Gottesidee des Systems der christlichen Wahrheit, von der alles Weitere abhängt, lediglich auf dem subjectiven Bewußtsein von der Wiedergeburt und Bekehrung, also auf nur subjectivem Grunde, indem sie einfach aus dem System der christlichen Gewißheit — in welchem sie doch eine nur secundäre Stellung haben soll (s. o. S. 39) — herübergenommen wird. So behält aber auch das von der Gottesidee Abgeleitete, also das ganze System der christlichen Wahrheit eine nur subjective Haltung, die dadurch nicht gerechtfertigt ist, daß allerdings wir immer dabei sein müssen, wenn die an sich seiende Wahrheit des Objectiven sich uns offenbart. Daß beide „Systeme" Franks nichts dafür thun, diese Lücke auszufüllen, ist um so mehr zu bedauern, als derselbe

mit seiner Gewißheit, dessen Werden und Beschaffenheit zu beschreiben wir übernehmen wollen, kann erst dann im vollen Sinn christlicher Glaube heißen, wenn er, was seinen Inhalt anlangt, sich mit dem Mittelpunkt der christlichen Religion geeinigt hat, mit Jesus Christus als der persönlichen Einheit göttlichen und menschlichen Lebens, in welchem die Kräfte der Erlösung und Vollendung beschlossen sind. Und daran haben wir von inhaltlicher Seite her den Prüfstein, ob eine Art oder Stufe des Glaubens die christliche Reife erreicht hat, von welcher aus nach der Verheißung des Christenthums auch eine wissenschaftliche Erkenntniß desselben und seiner Begründung möglich ist.

§ 4. II. Die formellen Erfordernisse der Gewißheit überhaupt.

Die Gewißheit oder Ueberzeugung im Allgemeinen sei es von etwas Aeußerem oder Innerem, sei es auf dem Gebiet des allgemein menschlichen- oder christlichen Bewußtseins, enthält nothwendig, daß das Object und Subject, wenngleich nicht schlechthin einerlei, vermöge einer gewissen beiderseitig vorhandenen und wirksam zusammentreffenden Homogeneität zu einer Einigung im Bewußtsein gekommen seien, durch welche die mit realer Gewißheit verbundene Erfahrung, sei es innere oder äußere, begründet wird.[1]

1. Es handelt sich uns hier um Grundsätze der Erkenntnißtheorie, um Vergegenwärtigung davon, was dazu gehört, um des hohen Gutes realer Gewißheit theilhaft zu sein. Allem Wissen ist es um Gewißheit zu thun, aber nicht minder auch dem Glauben, will er christlicher sein, denn ein „festes Herz" gehört sogar zur christlichen Tugend. Auch will die Gewißheit auf christlichem Boden sich keineswegs den allgemeinen

ein lebhaftes Bewußtsein davon selbst nicht unterdrücken kann, daß es sich in der Dogmatik um die Erkenntniß der an sich seienden Wahrheit handelt (Syst. d. christl. Wahrheit § 7. S. 11. 18) und als er die Sätze des zweiten Systems doch als an sich seiende Wahrheit will geltend wissen. Uebrigens dürfte Frank bei seinem Unternehmen von dem richtigen Gefühl geleitet sein, daß der Glaubenslehre eine Behandlung des subjectiven Glaubens vorausgehen muß. Nur wird dieser bis zu seiner subjectiv-objectiven Gestalt (die auch Beck will) zu geleiten sein.

[1] Vgl. Trendelenburgs logische Untersuchungen. 1862. A. 2. Bd. 2, 489 f. — Lotze, Logik 1876. Dazu Rothe, Ethik, Einleitung A. 2. § 1—6. Chalybäus, Philosophie und Christenthum. 1853. Frank, System d. christl. Gewißheit. I. 45—75. § 8—12. Biedermann a. a. O. § 16. Anm. Köstlin a. a. O. S. 13—98. 101—115.

Normen und Gesetzen, nach denen berechtigte Gewißheit sich bildet, entziehen, sonst könnte die christliche Theologie nicht mehr als ein Glied in der Reihe der menschlichen Wissenschaften dastehen. Die allgemeine Form, wie Gewißheit zu Stande kommt, ist dieselbe auf dem natürlichen oder allgemein menschlichen und dem christlichen Gebiet, nur der Gegenstand ist verschieden. Erkennt nun, wie wir bald näher sehen, auch das Christenthum diese allgemeinen Normen an, so hat auch der zur Gewißheit strebende Glaube, um ein christlicher zu sein, sich denselben zu unterwerfen und sie als einen Prüfstein dafür anzusehen, welche der verschiedenen möglichen Stellungen zum christlichen Object der Forderung des Christenthums selber auch in formaler Hinsicht entsprechend sei?

2. Gewißheit ist der Zustand, in welchem der Proceß des Innewerdens oder der Erkenntniß zur Ruhe, zu seinem wenigstens vorläufig befriedigenden Ziele kommt. Dem Streben nach gewissem Erkennen handelt es sich um ein reales Object, das ins Bewußtsein noch nicht oder doch noch nicht so eingegangen ist, daß ein Wissen von seinem Erkanntsein gesetzt ist, um dessen Eingehen aber in das Subject es diesem zu thun ist, so daß das Subject desselben inne werde als realen Objectes, oder daß das Object innere, gewußte Seinsweise in dem Subject gewinne, jedoch ohne Vereinerleiung mit dem wissenden Subject als solchem. Ein Object gehört zu aller realen Gewißheit, zu allem wirklichen Erkennen, innerem wie äußerem; es gilt das sogar von dem Selbstbewußtsein, denn in diesem hat sich gleichfalls das Bewußtsein dirimirt in ein Object und ein Subject, in denkendes und gedachtes. Das Denkende als solches ist auch hier nicht das Gedachte, und das Gedachte als solches ist nicht das Denkende als solches. Daher Kant hat zweifeln können an der objectiven Realität des Ich, oder daran, daß dem im Selbstbewußtsein Gedachten ein reales Ding an sich und zwar so wie es im Ich als denkendem gedacht ist, entspreche. Zwar nicht an dem Denken selbst, an der Denkaction zu zweifeln ist ihm beigekommen, das wäre ein evidenter Widerspruch, da jeder Zweifel selbst wieder ein Denken ist. Auch hat nothwendig alles Denken, da es etwas denken muß, um Denken zu sein, einen Inhalt oder ein Object; alles Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas, ein schlechthin inhaltloses Denken wäre auch kein Denken mehr, sondern erlösche in sich selbst. Kants Zweifel

will daher auch nicht leugnen, daß in dem Denken ein gedachtes Ich als Gegenstand sei, sondern das ist sein Zweifel, ob in dem Gedachten sich ein objectives Sein des Ich dem Denken repräsentire? Mit dem Dasein eines Inhaltes oder Objectes für das Bewußtsein ist allerdings noch nicht gegeben, daß das Bewußtsein auch Gewißheit von dem Object habe. Das Object kann auch als Phantasiebild, als angezweifelte Vorstellung im Bewußtsein sein. Zur Gewißheit kommt es nur, wenn das Object als reales von dem Subject erfahren oder appercipirt ist und das Subject ein Wissen von solcher Erfahrung oder Apperception und von der Realität des Objectes gewonnen hat, d. h. wenn es nicht bloß Denken gibt und Bewußtsein von einem Realen, sondern auch Wissen von dem Bewußtsein und zwar als einem wahren. Bewußtsein kommt auch unterhalb der Menschenwelt vor. Actueller Geist ist erst, wo Bewußtsein des Bewußtseins, Bewußtsein in zweiter Potenz ist. Bliebe es nun bei Kants Zweifel an der Realität des gedachten Ich, so wäre das Selbstbewußtsein im Zerfallen und alle Gewißheit, sei es von sich oder von Anderem, fiele dahin. Aber alle Gewißheit kann der Geist, so lange er noch actueller Geist ist, nicht verlieren: eine Gewißheit gehört zur unveräußerlichen Existenz des Geistes. Denn selbst der absolute Skepticismus hat noch eine Gewißheit. Er sagt, alles wirkliche Wissen des Menschen ist Scheinwissen, er leugnet auch die Möglichkeit des Wissens. Aber damit behauptet er, im Widerspruch mit sich, doch ein Wissen, eine Gewißheit, nämlich von dem allgemeinen und nothwendigen Nichtwissen. Und das ist nur scheinbar ein rein Negatives. Denn er kann nicht absoluter Skepticismus sein, ohne alles wirkliche oder mögliche Wissen zu messen an der Idee des Wissens, mit der, wie er meint, eine Congruenz nicht möglich sei; und dieser Idee des Wissens, die schon ein Wissen ist, vertraut er, er hat eine, wenn auch vielleicht irrende Ueberzeugung von ihrer objectiven Gültigkeit und Wahrheit wonach alles angebliche Wissen sich müsse messen lassen. So ist der absolute Skepticismus selber Zeuge dafür, daß es eine Gewißheit gibt, sei es auch eine unvollkommene oder irrende. Würde nichts mehr als objectiv wahr angenommen, dann gäbe es allerdings keine Gewißheit, aber auch kein wirkliches Bewußtsein des Bewußtseins (enthalte nun dieses Wahres oder nicht) also auch kein Selbstbewußtsein, ja keinen

actuellen Geist mehr, und damit hätte das Wissen sein Ende, aber auch das Zweifeln. So lange der Geist actuell ist, hat er auch irgend welche Gewißheit, mag es immerhin wahr sein, daß er auch einen Schein für Wahrheit nehmen kann. Sonach führt der Kant'sche Zweifel an aller Gewißheit zur Leugnung des Geistes selbst und leistet, wenn auch widerwillig, dem Materialismus Vorschub, sowie überhaupt einer Denkweise, bei der des Geistes erkennende Activität = 0 wäre, alle Action mithin nur auf Seiten des Objects, wenn ein solches existirt, fiele. Der eigentliche Materialismus leugnet geradezu den Geist; er will nur Materie und Kräfte oder Actionen derselben kennen. Er ist entweder Trägheit des Denkens, und dieser ist freilich durch Wissenschaft nicht beizukommen; man kann ihn nicht durch Denken zum Denken zwingen, wenn er nicht denken will, das wäre petitio principii. Die Arznei für die Trägheit kann nur der Wille sein, das Wollen der Wahrheit, was auf ethischem Gebiete liegt, und schon eine Anerkennung des Gutes der Wahrheit einschließt, also den absoluten Skepticismus überschreitet. Oder aber tritt der Materialismus mit dem Anspruche auf, ein System von Gedanken und zwar das System der objectiven Wahrheit zu sein; da muß er doch wieder Gewißheit, Ueberzeugung, Allgemeingiltigkeit, kurz lauter Bestimmungen in Anspruch nehmen, die bloß Sinn haben, wenn nicht bloß Materie, atomistische, zusammenhangslose Einzelheit oder Chaos ist, sondern auch Geist. Er lebt da von dem, was er leugnet und kann also nicht hindern, nach Gewißheit von der Wahrheit zu streben.

3. Reale Gewißheit kann nur zu Stande kommen durch ein Zusammenwirken des Objectes der Gewißheit und des Subjectes. Dazu ist erstens erforderlich eine Activität des Subjectes. Die Gewißheit kann zu ihrem Objecte Aeußeres haben oder Inneres, immer ist aber sie selbst eine innere, wenn gleich Gewißheit von einem Object, Aeußerem oder Innerem. Sie ist daher nicht möglich ohne Thätigkeit des Subjects, durch welche hindurch sich dessen Gewißheit vollzieht. Die Gewißheit ist ein lebendiger, geistiger Zustand, wobei der Geist in Activität, in vernehmender und urtheilender Function sich befindet. Denn Gewißheit ist nicht, ohne daß der Geist von dem realen Object dem Geiste zeugt. Es ist also irrthümlich die Ansicht des reinen Empirismus und Sensualismus, wie des falschen sich an das Object verlieren wollenden Mysticismus.

Beide denken das Subject rein passiv und verlegen die Activität oder Kraftäußerung nur auf die Seite des Objects, das im Erkennen schlechthin determinirend auf das Subject wirke. Was namentlich den Sensualismus betrifft, so leugnet er nicht, daß die Beschaffenheit und Action der Sinnesorgane des Subjects ein wesentlicher Coefficient für die von den Objecten erweckten Vorstellungen ist; ebenso aber muß er zugeben, daß wir Alles nur in den uns nothwendigen Denkformen oder Kategorien auffassen können und daß es ohne Anwendung derselben, überhaupt ohne eine Thätigkeit der Seele, werde sie nun Wahrnehmung der Sinneneindrücke, Sensation oder Reflexion genannt, nicht zu Vorstellungen von den sinnlichen Dingen käme. Dazu kommt, was der rein sinnliche Empirismus und Sensualismus zu erklären außer Stande ist, es schlummern in der menschlichen Seele Wahrheiten, die gar nicht bloß aus den Sinnen abgeleitet werden können, welche, wenn sie in uns (sei es auch mittelst äußerer Anregung) erweckt sind, das Bewußtsein der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit unmittelbar mit sich führen und daher nicht bloß aus einzelnen sinnlichen Erfahrungen stammen können. Dahin gehören die logischen und mathematischen, aber auch die ethischen und ästhetischen Gesetze, mit Einem Worte: die s. g. ewigen Wahrheiten.[1] — Aber derselbe Satz, daß bloße Passivität oder ein Treten des Objectes an Stelle des Subjectes nicht zur Gewißheit führen könne, muß auch von dem Wissen und der Gewißheit von Gott und göttlichen Dingen gelten.

[1] Stuart Mill freilich hat auch die mathematischen Wahrheiten, z. B. daß die Radien eines Kreises gleiche Größe haben, aus der Empirie ableiten wollen: wobei aber höchstens die Erwartung, daß es sich wieder so im neuen Fall verhalten werde, wie in früheren, aber nicht der Eindruck der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit erklärt ist, den vor Abschluß der endlosen Induction also a priori die mathematischen Wahrheiten auf den Geist als vernünftig Denkenden machen. Und ähnlich müssen auch die Versuche scheitern, die gemacht sind und werden, die logischen, ästhetischen, ethischen Ideen und Gesetze aus der bloßen Empirie abzuleiten. In ihnen allen liegt ein Apriorisches, das die Seele denkend geltend macht und verwendet, womit begründet ist, daß sie in dem Proceß des Wissens und der Gewißheit ein selbstständiger, keineswegs bloß passiver, durch die Action der Sinnenwelt oder der Sinne determinirter Factor ist. Noch weniger kann gesagt werden, daß die Sinneneindrücke für sich allein und ohne Seele das Wissen hervorbringen oder seien. Denn sie denken sich nicht selbst. — Man muß sich daher wundern, wie Lipsius (Dogmat. Beiträge. 1878. S. 151 ff.) den Untersuchungen von Alb. Lange (Gesch. des Materialismus und Logische Studien) die alle Gewißheit und alle Kategorien auf die unmittelbare Evidenz räumlicher Anschauung zurückzuführen versuchen, „grundlegende" Bedeutung hat beilegen können.

Wir können nicht durch Ekstase, durch müßiges Warten auf göttliche Einsprache, durch passiven Selbstverlust in dem Meere der göttlichen Unendlichkeit Gottes mächtig und gewiß werden. Wäre ein solches absolutes Versenktsein in Gott möglich, so wäre es vielmehr nur ein Zurücksinken in den Zustand bewußtlosen Brütens.

Da nun aber sonach für das Werden des Wissens und der Gewißheit überhaupt die Activität des Subjects von so entscheidender Wichtigkeit ist, so wird begreiflich, daß zweitens Andere sich dem Idealismus zuneigen, der ebenfalls mit dem wahren Begriff des Wissens in Widerspruch bleibt. Da die Objecte nicht bloß nicht unmittelbar als solche in uns eingehen, sondern nur durch unser Vorstellen oder Denken für uns sind, so begreift sich, daß man an der Einwirkung der Objecte auf uns oder gar an ihrer Existenz hat zweifeln und den Versuch machen können rein aus dem Geiste selbst sich ein mit Selbstgewißheit verbundenes Wissen aufzubauen. Ein Anfang hiezu ist schon in den Systemen von Malebranche, Leibniz, Berkeley enthalten, welche sämmtlich in verschiedener Weise die Einwirkung der Objecte auf unsern Geist leugnen, aber ein Wissen und eine Gewißheit von ihnen (nach Berkeley wenigstens von den geistigen Substanzen) dadurch festhalten wollen, daß sie auf Gott zurückgehen, sei es wie Leibniz auf seine prästabilirte Weltordnung, die für das Zusammenstimmen unserer Gedankenreihe mit der Reihe des objectiv Seienden bürge, sei es auf eine fortgehende Wissen setzende That oder Offenbarung Gottes in uns, wie Mallebranche und Berkeley. Aber da sie alle doch noch eine Einwirkung des Objectes, das Gott ist, und nicht bloß seine objective Existenz, sondern auch die anderer Objecte annehmen, so ist erst in Fichte die consequente Ausbildung des Idealismus bis zu seiner äußersten Spitze zu sehen, daher die Betrachtung bei ihm am angemessensten verweilen wird.

Der Idealismus Fichte's leugnet nicht bloß jede Einwirkung von Objecten außer uns, sondern auch die Existenz eines von dem Ich nicht gesetzten Seins außer uns. Weder das Object des Wissens, noch die Gewißheit will er aufheben, im Gegentheil meint er: die innere Gewißheit, auf die es ankommt und die der bloße Empirismus nie erreicht noch begründet, dadurch zu haben, daß er alles, auch das Sein außer uns aus dem Ich deducire, damit auch es von der Selbstgewißheit des

Ich umfaßt werde, da es nur Setzung des Ich sei. Nach Fichte kommt dem Ich die Kraft der absoluten Production des Nichtich, die absolute Freiheit zu. Allein die angebliche absolute Freiheit Fichtes leidet an inneren Widersprüchen und Undurchführbarkeiten. Wir sind uns bewußt, uns nicht selbst gesetzt zu haben,[1] unserem Setzen geht (wie Fichte selbst nicht leugnen kann und später selbst anerkannte) ein Gesetztsein voraus, das nicht von uns stammt. Die Gesetze des Denkens drängen sich dem Geiste auf, sind so wenig erst durch das Ich gesetzt, daß dieses vielmehr das Bewußtsein hat, daß sie auch schlechthin unabhängig von dem Ich gültig sind. Aber auch das Nichtich oder das Sein außer uns, so gewiß sein Sein für uns durch unsere Thätigkeit mit bedingt ist, kann nicht rein Product unserer Freiheit sein. Denn daß wir es vorstellen, oder für uns setzen, kommt nicht freiwillig zu Stande, ist uns zugenöthigt. Wir sind unter den Eindruck gestellt, auch die Sinneneindrücke nicht gesetzt zu haben, sondern unsere Thätigkeit dabei ist unwillkürliche Erwiederung erfahrener Einwirkungen. Was aber unwillkürlich und bewußtlos ist, ist nicht That der Freiheit, sondern Werk der Natur, ist Abhängigkeit von Gegebenem, „Sichnichtsogesetzthaben". Wollte man das leugnen, so müßte man dazu fortgehen, daß der Zustand des Beschränktseins, ja die Bewußtlosigkeit, in der das Subject zunächst ist, seine eigene That sei, ein durch freien Act des Abfalls von sich zugezogener Stand der Unfreiheit, und das hieße, daß die absolute Freiheit sich durch den Uebergang in Unfreiheit bethätige. Sagte man aber, um diesen Widerspruch zu erklären: das Ich setze sich selber deshalb die Schranke des Nichtich, um durch deren Ueberwindung sich als absolut Freies, wenigstens in endlosem Progreß zu bethätigen, oder seiner Freiheit inne zu werden, so brächte das nur neuen Widerspruch. Denn es ist zwecklos und ein leeres, unvernünftiges Spiel, nur zu setzen, um wieder aufzuheben. Diese Erkenntniß des fehlenden Zweckes oder diese Zwecklosigkeit in Fichtes System, in welchem doch eine so mächtige ethische Energie pulsirt, führt aber noch zu tiefer gehender Kritik. Fichte meint zwar: damit das Wissen und die Gewißheit vollständig sei, dürfe dem Object kein selbständiges für sich Sein dem Ich gegenüber zugestanden, sondern dasselbe nur als Setzung des Ich behandelt werden, auf daß

[1] Schleiermachers Christlicher Glaube § 4.

dieses nie aus seiner absoluten Selbstgewißheit herausfalle. Aber was ist die Folge eines solchen Beisichselbstbleibens, solchen krampfhaften Sichaufsichbeschränkens, um nicht aus der Gewißheit zu fallen? Nichts Anderes, als daß das Ich alle Objectivität absorbiren will, und um ja nicht die Selbstgewißheit zu verlieren, ihr kein vom Subject unabhängiges Sein gönnt, also auch von nichts Anderem Gewißheit hat, nichts weiß und will, als sich selbst. Aber hier zeigen sich die Zusammenhänge des Ethischen und des Intellectuellen und das Gesetz wird offenbar, daß dieses ohne jenes nicht besteht. Dem Ethischen ist wesentlich, dem Object des Handelns sein Fürsichsein zu gönnen; die Liebe macht das Andere zu ihrem Zweck. Verlangte nun das Wissen, die Gewißheit, das Andere zu absorbiren, oder anders betrachtet, in dem Andern nur sich zu haben und zu setzen, so wären die Welt des Ethischen und der Erkenntniß in ursprünglichem, ewigem Widerspruch. Wie das Ethische hiebei nicht bestände, so wäre auch für das Wissen das Resultat nicht eine Bereicherung der Gewißheit. Sondern das Wissen, nachdem es das Andere als Anderes gänzlich aufgehoben und getilgt hat, verarmt in sich und die Gewißheit, die nicht mehr Wissen sein soll von einem unabhängig von dem Ich bestehenden Objectiven, wird in die äußerste Enge und Dürftigkeit gedrängt, kommt immer und ewig nicht darüber nicht hinaus, nur sich zu wissen, nur an sich zu denken. Das ist das intellectuelle Correlat des Egoismus. Hat man das eingesehen, so muß man auch zugestehen: Wissen und Gewißheit kann zu einem reichen Inhalt nur kommen, wenn der Inhalt vom Ich nicht aufgezehrt wird, wenn das Ich nicht nur sich selbst wissen und Selbstgewißheit behalten will, daß auch theoretisch als Gesetz gilt: „Wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren, wer es aber verlieret um meinet (d. h. hier: der objectiven Wahrheit) willen, der wird es finden.“ [1] Die Einbildung der absoluten Freiheit und die ausschließliche Selbstgenugsamkeit ist aufzugeben in Hingabe an die objective Wahrheit, um in höherer Form Wissen und Gewißheit zu gewinnen. Das Ich muß, um zum Wissen und zur Gewißheit zu gelangen, nicht bloß activ oder productiv sein wollen, sondern auch sich aufschließen in Empfänglich-

[1] Matth. 16, 25; nach Luc. 17, 33: ζωογονήσει (τὴν ψυχήν).

keit für Anderes, Objectives.[1] Dem Wissen werden wollenden Denken muß von Anfang an, soll es zum Ziele kommen, auch das ethische Princip sich einverleiben (das muß wie dem Materialismus so auch dem Idealismus gegenüber geltend gemacht werden), kraft dessen der Geist bereit ist, sich auch für Anderes, das nicht bloß eine Bestimmtheit des Ich ist, aufzuschließen, in Theilnahme und Hingabe sich durch dasselbe bestimmen lassen zu wollen, um im Wechselverkehr dasselbe wieder zu bestimmen. So wirkt das ethische Princip herein in den intellectuellen Proceß, um das Ich aus der Enge und Schranke seiner abstracten Selbstgewißheit zu erlösen. Von hier aus ergibt sich zugleich für jenes Fichte'sche Setzen des Nichtich noch ein anderer Aspect, der dessen Erkenntnißwerth aufhebt. Würde sich das Ich dessen bewußt, daß das Object nur seine Setzung sei, so müßte es seine Setzungen als bloße Phantasiegebilde, wenn auch als gesetzmäßig oder nothwendig producirte, ansehen, und ein reales ethisches Verhalten dazu wäre unmöglich.

4. Beide Annahmen sind, wenn Gewißheit und Wissen möglich sein soll, unmögliche Positionen, sowohl die ausschließliche Action des Subjects als des Objects, sowohl der Idealismus, als der reine Empirismus und Materialismus, und nicht minder der das Subject zur Passivität reducirende Mysticismus. Sie stehen alle gleich sehr dem Werden aller realen Gewißheit, sei es des Wissens oder des Glaubens entgegen.[2] Wissen und Gewißheit soll aber sein, denn der absolute Skepticismus ist ein Selbstwiderspruch. Wie kommt es nun aber zum Wissen und zu der Gewißheit, die Gewißheit von einem Object ist? In den zwei gefundenen negativen Antworten sind auch zwei positive Sätze enthalten. Beides ist zu setzen, wenn Wissen und Gewißheit zu Stande kommen soll, Kraftäußerung des Objectes, die die Tendenz hat, es zu enthüllen, zu erschließen, und Kraftäußerung des Subjectes, das sich für das Object öffnen und erschließen will. Beide Kraftäußerungen müssen zusammentreffen in einem Punkt: dem Selbstbewußtsein oder

[1] So später auch Fichte selbst. Vgl. Zeller, Gesch. d. neueren Philos. S. 631 f. Eine Zeit lang vermischte sich ihm das absolute und das individuelle Ich.

[2] In Anwendung auf die Gotteserkenntniß ergibt sich schon hieraus, daß sie zum voraus dann nicht möglich wäre, wenn die nicht bewiesene Annahme Wahrheit hätte, daß Gott und der denkende Geist nur eine schlechthinnige Identität bildeten oder aber absolut geschieden und fremdartig wären.

Ich, und wo sie zusammentreffen, gleichsam in Contact kommen, da ist, wie mit magischem Schlage Wissen und Gewißheit erzeugt. Das gilt sogar von dem Selbstbewußtsein und dessen Inhalt für sich, zu welchem nach Obigem apriorische Wahrheiten, wenn auch keineswegs als fertige Ideen, gehören. Einmal: Das Ich muß fähig geworden sein, sich als Object zu denken, was durch die Diremtion des Geistes geschieht in Denkendes und Gedachtes. So ist das Ich als Denkendes empfänglich für das denkende Aufnehmen des Ich als Objectes sammt dessen Inhalt, um ein Wissen von dem Selbst und seinem Inhalt, z. B. jenen ewigen Vernunftwahrheiten, zu erreichen. Sodann zweitens muß der Geist als objectiver Gegenstand für das Ich als Denkendes sich auch wirklich erschließen und sich ihm zeigen oder als seiend offenbaren. Erst durch den Zusammenschluß des Dirimirten, des Denkenden und des Objects entzündet sich die innere Leuchte des Selbstbewußtseins mit seinem Inhalt. Es ist darin etwas Schöpferisches gesetzt, die Geburt eines wirklich Neuen, was zuvor nicht da war; ein Stück neuer Welt auf dem Grunde der gesetzten wird in jedem Wissen geboren, wie ganz dasselbe von der Welt des Thuns, im engeren Sinne der ethischen gilt, und auch diese Geburt, wie jede, bringt Freude und Leben. Wenn nun aber gleich ein Mysterium wie über jeder Geburt eines Neuen, so über dem Coincidenzpunkt des Subjectes und Objectes bleibt, aus welchem der neue Lichtstrahl, das Wissen und die Gewißheit des Subjectes vom Object aufleuchtet: daß und wie solche fruchtbare Coincidenz möglich sei, muß gesagt werden können. Unmöglich wäre sie, wenn Subject und Object nur eine Einerleiheit, nur identisch, nicht wirklich verschieden wären. Denn dann dürften sie auch nicht als verschieden gewußt werden. Unmöglich aber auch, wenn Subject und Object nur heterogene, ganz disparate Größen wären. Sie müssen also, wenngleich verschieden, doch auch etwas Verwandtes, Homogenes für oder mit einander haben. Einmal das gedachte oder zu denkende Object muß eine Homogeneität haben mit dem denkenden Geist. Bei den Dingen geistigen Gebietes ist das von selbst gegeben, aber auch von den materiellen, sinnlichen Dingen, wie von der ganzen Welt, ist zu sagen: Ein Wissen und eine Gewißheit von ihnen kann es nur dadurch geben, daß sie nicht etwas Geistwidriges, sondern dem Geist Homogenes, trotz ihres

Unterschiedes von ihm sind. Und daß das der Fall, läßt sich auch leicht sehen. Nicht bloß um der Gesetze willen, denen auch das Materielle unterthan ist, sondern wenn wir von Materie reden, so ist das doch selbst ein Gedanke, sie ist also denkbar, mag sie nun als Masse und Stoff, oder dynamisch als ein realer Kräftecomplex gedacht werden, hat Cognoscibilität und durch beides auf ihre Weise an Rationalität Antheil. Nur das rein Irrationale absolut Chaotische ist undenkbar, d. h. im Widerspruch gegen das Denken;[1] ihm geht daher die Möglichkeit des Seins und des als wahr Gedachtwerdens, also die Möglichkeit ab, gewußt zu werden, denn ein Widerspruch kann nur gedacht werden als ein aus dem Wissen Auszuscheidendes, das nie einen Bestandtheil des Wissens selbst bilden kann. Sodann aber hat auch der denkende Geist eine Homogeneität mit dem ihm Objectiven. Ohnehin mit allem objectiven Geistigen; aber auch selbst für das Materielle ist im Geiste ein Anknüpfungspunkt durch die apriorischen Formen der sinnlichen Anschauung (wie Raum und Zeit) und durch die Organisation der Sinne, die mit dem Geiste so innig zur Einheit der Person verbunden ist, daß man sagen kann: durch sie sei der Geist „geöffnet" für die Außenwelt, er habe an ihr, obwohl sie selbst materieller Natur ist, seine eigene Empfänglichkeit für die reale Außenwelt.[2] Von beiden aber, von sinnlicher Erkenntniß und von Erkenntniß geistiger und göttlicher Dinge wird dasselbe Gesetz gelten, das die Constitution unseres Erkenntnißvermögens überhaupt beherrscht, daß es nämlich nur durch ein factisches, erfahrungsmäßiges Zusammenwirken des Objectes und Subjectes zu einer Erkenntniß kommen kann. Subjectiverseits wird die Grundlage immer bilden die lebendige Empfänglichkeit, oder das Empfangen, objectiverseits die Kraftäußerung, die von dem Object auf das empfangende Subject und seine Modalität oder Modificabilität ausgeht. Aus dem Zusammenschlusse des Empfangens und des Einwirkens oder Gebens wird der Funke, der sich zum Lichte des Wissens und der Gewißheit entzündet. Weil aber das Empfangende nicht bloß passiv sein kann, da vielmehr alles Vorstellen und Denken nur dadurch möglich

[1] Vgl. Schleiermachers Dialektik § 114. 94. 95. 106. 122. Trendelenburgs log. Unters. II, S. 490 ff.

[2] Vgl. Schleiermacher, Dialektik S. 59. § 113. 115.

ist, daß **wir** das Object setzen, nämlich vor uns stellen oder setzen, so wird das Empfangene zu denken sein als Empfangen und Erfahren einer Anregung zu geistiger Thätigkeit, nämlich einmal einer Aufforderung zum Sicherschließen oder zur Hingabe an das sich darbietende Object, um sich durch dasselbe bestimmen zu lassen, sodann eines Impulses dazu, in Gegenwirkung oder gleichsam Erwiederung der empfangenen Bestimmung ein Bild von dem anregenden Object, als unwillkürliche Wiederspiegelung aus sich heraus zu gestalten. Der Mensch ist Mikrokosmus, zwar nicht von Hause aus actualisirter und fertiger, aber in Form allseitiger Empfänglichkeit. Aus dem Schatze der durch die jedesmalige Anregung, den jedesmaligen Contact mit der Objectivität befruchteten Empfänglichkeit heraus gestaltet er, je nach der Beschaffenheit des Impulses seine Vorstellungen und ist so bewußt und lebendig im realen Zusammenhang mit dem Weltzusammenhang und der Objectivität überhaupt. In der Anschauung, die ihm in dieser Vorstellung zu Theil wird, ergreift er das in ihr wirksam gegenwärtige objective Sein. Damit ist eine Gewißheit von einer Facticität, Realität gegeben; allerdings noch nicht von einer Nothwendigkeit derselben.

Anmerkung. Schon Aristoteles lehrte in doppeltes Erkenntnißvermögen, einen passiven (genauer ausgedrückt: empfänglichen) und einen productiven Intellect. Der letztere ist das Vermögen der Erkenntniß des in sich Nothwendigen, setzt aber entsprechende Erfahrung als Anregung voraus nach dem Grundsatz: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu (der sinnlichen oder geistigen Apperception).

5. Es ist aber zu unterscheiden die **unmittelbare** und die **mittelbare Gewißheit** von dem Objecte des Wissens oder Erkennens, sowie die **religiöse** und die **wissenschaftliche Gewißheit**. Unmittelbare Gewißheit ergibt sich einmal aus dem Innewerden von s. g. axiomatischen Wahrheiten, d. h. von Gedanken, welche nur gedacht zu sein brauchen, um unmittelbar Evidenz von sich zu geben, und welche dann durch Reflexion, discursives, Denken in vermittelter Gewißheit weiter entwickelt und fruchtbar gemacht werden können. Sodann ergibt sich unmittelbare Gewißheit auch aus Erfahrung, innerer oder äußerer Anschauung. Auch da braucht die Gewißheit sich nicht bloß zu erstrecken auf die Momente der Gegenwart des Objects durch Contact und dessen unmittelbare Wirkung, die Affection, durch welche das Subject ein unmittelbares, überwältigendes Innewerden des Objectes nur so lange

der Contact dauert, besitzt. Der Anschauung (die allerdings nicht ohne Mitthätigkeit des Subjects, aber durch eine unwillkürliche, der wirksamen Gegenwart des Objects zu dankende zu Stande kommt) und dem mit ihr gegebenen Innewerden für sich fehlt die Dauer, wie die Klarheit des Bewußtseins darüber, was das Subject an dem erfahrenen Object eigentlich habe. Es ist daher von Wichtigkeit, daß an diese unmittelbare Gewißheit oder Anschauung sich auch eine sie in Betrachtung fixirende und verarbeitende Thätigkeit anschließe. Es erweckt der überwältigende Eindruck des erfahrenen Objects eine Reaction des Subjects, durch die es die Erfahrung oder Anschauung an die es hingegeben war, fixirt und sich objectiv gegenüber stellt, um des Gegenstandes geistig mächtig und im Einzelnen genau bewußt zu werden, eben damit aber den Gewinn des unmittelbaren Eindrucks festzuhalten und zu verarbeiten. Der Geist gestaltet durch Reflexion auf die gemachte und in der Erinnerung aufbewahrte Erfahrung oder auf die Anschauung, an die er hingegeben war, ein Erkenntniß- oder Denkbild von der erfahrenen Sache, welches fortdauern kann auch ohne Fortdauer des Contacts und der subjectiven Affection, und auch dieser Proceß der Reflexion kann, wenn gleich jetzt mittelbar, an jener ursprünglichen Gewißheit Antheil haben. Es bedarf hier nicht einer näheren Darlegung, wie das auf die Erfahrungen und die dadurch entstandenen Anschauungen oder Vorstellungen reflectirende Bewußtsein ihre Fülle ordnet, zum Urtheil übergeht, welches das differente und das Gemeinsame sondert und zusammenfaßt in einem von den empirischen Vorstellungen oder Wahrnehmungsbildern abgezogenen Gedanken und so zu Begriffen fortschreitet nach Gesetzen, die der Vernunft eingeboren sind. Haben wir dann verschiedene Begriffe, so können diese selbst wieder geordnet, systematisirt oder in eine höhere Einheit zusammengefaßt werden, die eben damit reicher werden kann und nicht etwa nur abstracter werden muß. Ja während die sinnliche Wahrnehmung als solche nur bei Einzelheiten stehen bleibt, diese aber lebensvoll aufzufassen vermag, und während die Begriffsbildung des Verstandes nur auf das Allgemeine gerichtet ist, das aus dem Einzelnen herausgehoben ist und nur ein mehr oder minder abstractes Schema bildet, ist es der combinirenden Vernunft gegeben, das Besondere und das Allgemeine in Eins zu schauen, das

Einzelne im lebendigen Zusammenhange des bedingenden und begründenden Ganzen, im Einzelnen Verwirklichung des Allgemeinen zu sehen. Man kann dieses die intellectuelle Anschauung nennen, ohne die wir nur entweder im sinnlichen Empirismus oder in leeren Begriffen stehen bleiben, mit welcher aber erst ein Anfang wahrer Vernunfterkenntniß gegeben ist. Intellectuelle Anschauung in diesem Sinn ist nicht bloß Gabe für Sonntagskinder, sondern Aufgabe der vernünftig Denkenden überhaupt, daher in manchfacher Weise von den besonnensten Denkern vertreten.[1] Sie mag zunächst begrifflich unbestimmt sein, aber ist der Analyse und Bearbeitung durch den Verstand fähig. Von ihr aus kann das Denken abermals nach eingeborenen Gesetzen zu Folgerungen und Schlüssen fortgehen, welche, wenn sie bündig sind, wieder das Bewußtsein von Gewißheit mit sich führen und wodurch so das Gebiet des Wissens und der Gewißheit sich weit hinaus über das Gebiet jenes Contactes erweitert, der die unmittelbare Gegenwart des Objects und dessen Kraftäußerung an oder in dem Subject enthält. Aber darauf ist besonders zu achten, daß dabei doch der lebendige Contact mit dem Object, der auch in dem geistigen Schauen enthalten ist, das tragende Fundament des ganzen Processes des discursiven Denkens bleibt. Wäre jener Contact Schein gewesen, oder wäre die Affection mit ihrem bestimmten Gehalt nicht treu oder vollständig in die geistige Anschauung übergegangen, so würden auch alle aus dieser Grundlage erschlossenen Folgerungen unrichtig, oder doch nicht der Wahrheit entsprechend sein. Die Schlüsse, wenn sie logisch richtig formirt sind, können nur dann und insoweit das Wissen bereichern, als es mit den zu Grunde liegenden Wahrnehmungen oder Erfahrungen seine Richtigkeit hat. Da aber außerdem in die Urtheile und die Begriffsbildungen sich manche Irrthümer einschleichen können, so ist klar, wie die Mehrung des Wissens durch Reflexion oder discursives Denken von vielen Gefahren umgeben ist, die zur größesten wissenschaftlichen Genauigkeit auffordern; und so nothwendig der Fortgang zu reflectirendem Denken ist, so darf es doch bei der Reflexion ausschließlich sein Bewenden nicht haben. Im Gegentheil, die treue Arbeit im Einzelnen, wenn sie einen Kreis von Erfah-

[1] Vgl. Schleiermacher, Dialektik. § 115. 129 ff. H. Ritter in seinen Paradoxa. Vgl. auch Beck, Propäd. S. 35—39. — Köstlin a. a. O. S. 99—103.

rungen umspannt und bearbeitet hat, kann und soll auch wieder, zumal wenn diese zusammen gefaßt werden, durch sich aufthuende neue unmittelbare Anschauungen, wie durch einen Lichtblick belohnt werden, der in die angesammelte Vielheit der Dinge und Begriffe Ordnung und Harmonie bringt, verbunden mit der Gewißheit, daß wir in solchem Lichtblick den Dingen ins Herz gesehen haben, wenigstens nach einer Seite. Die Empfänglichkeit für solchen Lichtblick mag durch jene Arbeiten des discursiven Denkens vorbereitet sein, er selbst schließt wieder die frische Kraft der unmittelbaren Gewißheit in sich, ist selbst ein erneuter Contact höherer Ordnung mit dem Gegenstand, so daß er sich als Schlüssel für früher stehen gebliebene Probleme erweist. Namentlich auf religiösem Gebiet, wo Gott das Object, die Seele das Subject ist, wird wegen des Reichthums dieses Gebietes der unmittelbare Contact sich auf mehren immer höheren Stufen wiederholen, so daß durch die Vermittelung der früheren geistigen Thätigkeit und der gewordenen Beschaffenheit der Seele einerseits, wie durch anregende Erfahrungen andrerseits, sich neue Erleuchtungen über Gott und Welt in ihr ausbreiten können. „Wer da hat, dem wird gegeben."[1] Es ist nämlich ein großer Unterschied zwischen religiöser und wissenschaftlicher Gewißheit. Die religiöse Gewißheit ist eine unmittelbare, die wissenschaftliche ist zugleich durch Reflexion oder discursives Denken erworben, wiewohl auch sie auf Axiome, durch sich selbst evidente Wahrheiten, die statt bewiesen zu werden, sich durch sich selbst beweisen, zurückzugehen, namentlich an die ewigen Wahrheiten anzuknüpfen hat. Während nun bei dem Erkennen der endlichen Dinge die unmittelbare Anschauung oder der Contact mit den Dingen nicht in jedem Moment kann erneuert werden, weil dazu ihre stete Gegenwart gehören würde, so verhält sich das anders mit dem Gegenstand der Religion. Ist Gott allgegenwärtig, so kann mit ihm der Contact in jedem Moment gesucht werden in Gebet und Contemplation, ja so wird es eine Wahrheit bleiben, daß wir in ihm, als dem perennirenden allgegenwärtigen Grunde unsres Daseins leben weben und sind. Was nun in schöpferischen Momenten der Religion in bewußtem Contact mit Gott, von Gotteserfahrung und Erleuchtung gewonnen ward, das kann und soll

[1] Matth. 13, 12.

nachher Gegenstand reflectirender Bearbeitung zur Befestigung in unserm Bewußtsein werden, ganz ähnlich, wie vorhin der allgemeine Erkenntnißproceß zu schildern war. Aber es ist auch, was bei sinnlicher Erkenntniß nicht möglich, durch die göttliche Allgegenwart und die wesentliche Bestimmung des Menschen für ein beharrliches Leben in der Religion möglich, daß das Leben in Gott und die unmittelbare Gewißheit, die aus dem Contact des Objects mit dem Subject stammt, sich auch in den vermittelnden Operationen des wissenschaftlichen Denkens über Gott und göttliche Dinge fortsetze und geltend mache. Denn auch wo nicht Andacht und Gebet im engeren Sinne den Moment erfüllt, kann der Geist des Gebets walten. So ist begreiflich, daß auf dem Gebiete der Religion auch für das wissenschaftliche Bewußtsein vom Inhalt der religiösen Erfahrungen ein weit höherer Grad von Gewißheit möglich ist, als auf dem des endlichen Erkennens. Ist doch die religiöse Gewißheit so stark, daß der Fromme für seine Ueberzeugung zu sterben die Kraft findet. Das discursive klare und bestimmte Denken wird jedoch in Beziehung auf die Religion durch die begleitende religiöse Gewißheit weder entbehrlich noch unmöglich. Aber der richtige Verlauf des discursiven Denkens wird neben der Logik des Verfahrens hier auch noch dadurch sicher gestellt, daß für die Wahrheit des Resultates immer auch wieder die unmittelbare religiöse Gewißheit einsteht. Wo diese Bewährung an dem religiösen Bewußtsein fehlt, dieses vielmehr seine Zustimmung versagt, da liegt hierin für das discursive Denken eine Aufforderung zur Prüfung, ob der Proceß auch richtig verlaufen sei; ob nicht das in der religiösen Erfahrung und Erleuchtung Enthaltene entweder unvollständig in den discursiven Proceß übergegangen sei oder Falsches sich eingemischt habe, abgesehen von den möglichen logischen Fehlern im Bilden von Urtheilen, Begriffen, Schlüssen. Solche stete Controle und Schutzwehr gegen Irrthümer besitzt die Naturwissenschaft für ihre doch immer wieder nöthigen Hypothesen nicht, wogegen sie freilich dadurch wieder im Vortheil ist, daß in Dingen der Religion für die Reinheit und den Reichthum der religiösen Erfahrung unendlich viel auf die menschliche Freiheit und deren normalen Gebrauch ankommt, während bei den endlichen Dingen sowohl die Wahrnehmung als der Fortschritt im Erkennen weit weniger von der sittlichen Höhe des Subjects ja der Individualität

abhängt. Die Welt ist weit mehr als Gott für die Wahrnehmung aller Menschen ohne Rücksicht auf ihren sittlichen und religiösen Stand gleich vorhanden; es kommt dabei vornehmlich nur der Unterschied der intellectuellen Kraft und Ausbildung in Betracht, der auch im Gebiete des religiösen Erkennens sein Gewicht hat.

6. Umfang der Gewißheit. Ueberschauen wir nach all diesem die Gewißheit des Subjects oder Ichs, d. h. des Selbstbewußtseins im Verhältniß zum Welt- und Gottesbewußtsein, so ist die Behauptung gerechtfertigt: Es gibt nicht nur Gewißheit des Selbstbewußtseins, sondern auch über sich hinaus kann das Ich Gewißheit erlangen und zwar vor Allem unmittelbare Gewißheit durch Contact mit dem Object, das sein Bild in uns hervorlockt, oder Eindrücke in uns hineinstrahlt, die als seine Wahrheit enthaltenden Zeichen, als Wirkung seiner Kraft gewußt werden, Eindrücke aus deren kritischer und richtiger Zusammenfassung und Verwerthung sich uns dort die Wissenschaft von einer realen endlichen Welt, hier das Wissen von der realen göttlichen Welt erbaut. Jenes ist möglich, weil wir an uns selbst eine der Welt zugewendete Seite haben: durch unsere leibliche Organisation, sowie durch die Ausstattung der Seele mit apriorischen Formen und Gesetzen; dieses ist möglich, wenn und sofern wir an uns selbst auch eine dem Göttlichen zugewendete Seite haben, wohin auch die höchst einflußreiche ethische Ausstattung des Menschen gehört. Zwischen diesen beiden Arten des Contactes oder zwischen der sinnlichen und der innern, insonderheit religiösen Erfahrung oder Unmittelbarkeit sammt der beiden eignenden Gewißheit findet eine so große Analogie statt, daß es dadurch sich erklärt, wenn Jakobi (s. o. S. 3) später auch Fichte und Rothe, nach dem Vorgange des Clemens von Alexandrien, beide Glauben nennen. Beidemal findet ein Trauen und eine Gewißheit statt, mit dem Bewußtsein, daß diese Gewißheit von dem Gegenstand und nicht von uns, wenngleich durch das Medium unseres Vernehmens hindurch gewirkt ist; von beiden gilt: fides praecedit intellectum. Aber in der Gewißheit von bloß endlichen Dingen wird, wenn in der Religion Wahrheit ist, noch nicht der innerste Kern der individuellen Persönlichkeit in Anspruch genommen, sondern nur das in Allen identische Wesen des Menschen. Eine Gewißheit von endlichen Dingen kann da sein, wo dieser Kern noch gar nicht hervor-

geboren, also auch die Gewißheit noch nicht in das innerste persönliche Wesen eingedrungen ist, sondern die Ueberzeugung nur gleichsam den äußeren Menschen erfaßt hat, den gattungsmäßigen, den er in der Hauptsache mit allen gemein hat, wie denn da auch das Dasein der der Welt noch nicht in seiner vernünftigen Nothwendigkeit erkannt, sondern als bloße Facticität bewußt geworden ist. Daraus ergibt sich deutlich, warum erst die religiöse Gewißheit die volle Intensität haben kann, ja in ihr die letzte Bürgschaft für alle andere Gewißheit zu suchen ist. Sofern Gott die absolute Ursache, wie alles Seins so des Bewußtseins ist, so besitzt der Fromme erst in ihm den Fels aller Gewißheit. Darum bezeichnet der Apostel nicht sein Selbstbewußtsein, sondern sein Gewußt- und Geliebtsein von Gott als das letzte Fundament seiner Sicherheit und Selbstgewißheit. Solches uns Wissen und Lieben Gottes ist zugleich wirksame That, Wissen in uns setzend. So ist das Gottesbewußtsein erst die wahre Feste unseres Selbstbewußtseins. Gott ist unserem wahren Selbst, wenn es hervorgeboren ist, näher als dieses wahre Selbst unserer empirischen, bloß gattungsmäßigen Persönlichkeit, unserem äußeren Menschen ist, wie nicht minder auch die Gewißheit von den endlichen Dingen und ihrer Realität außer uns erst dann ganz und unantastbar feststeht, wenn an Gott auch das Weltbewußtsein angeknüpft und gleichsam in ihm befestigt ist. Denn, wenn erst in dem gottesbewußten Menschen dessen innerste Persönlichkeit zu Tage kommt, so wird durch jene Anknüpfung des Weltbewußtseins an das Gottesbewußtsein die Welt in Gott (sub specie aeternitatis) betrachtet und nun hat die Gewißheit von der Welt für den Geist erst ihre absolute Festigkeit; zugleich die Gewähr ihrer Rationalität, sofern sie in der obersten Vernunft ihre Begründung hat. Jenes geschieht aber dann, wenn die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins auch durch die Weltbetrachtung durchgeführt und die Gewißheit desselben auch in das Weltbewußtsein übergeleitet wird.

Anmerkung. Wenn die religiöse Gewißheit der individuellen Persönlichkeit als die höchste bezeichnet wurde, so soll damit nicht gesagt sein, daß der Proceß menschlicher Entwickelung überhaupt mit dem Individuum oder der Einzel-Persönlichkeit abschließe. Es soll damit nicht eine lose Stellung zur Gemeinschaft befürwortet sein. Nur ist die Gewißheit in letzter Spitze etwas so individuell Persönliches, daß die Gemeinschaft und das Wissen von dieser, oder ihr in uns sich

fortsetzendes Bewußtsein die religiöse Gewißheit nicht ersetzen kann, sondern für sich nur dem endlichen Bewußtsein angehört, während die Religion es primitiv mit der Gottesgewißheit selber zu thun hat.[1]

7. Dieses führt noch auf das Verhältniß der Gewißheit des Subjects zum Gattungsbewußtsein. Auch durch das Gattungsbewußtsein erweitert und bereichert sich der Umfang unsrer Gewißheit, und das ist wieder kein Abfall von der Selbstgewißheit, sondern das Gattungsbewußtsein ist so gut, wie unsre leibliche Organisation, eine Seite unsres Selbst, und daher pflanzt sich naturgemäß Gewißheit von Dingen, die Andre erfahren haben in unmittelbarem Eindruck, auch auf uns fort, soferne wir nur volles Vertrauen zu ihnen haben oder so mit ihnen uns eins wissen, daß sie uns nur unser erweitertes Selbst sind. Wissen wir uns völlig vertrauend eins mit ihnen, so haben wir an ihnen gleichsam erweiterte Organe, um solcher Dinge gewiß zu werden, die von unsrer empirischen Wahrnehmung abliegen. In diesem Sinn müssen wir wiederum auf jedem Schritt von Glauben leben, der freilich vom religiösen Glauben unterschieden ist; und ein Individuum, das Andern nichts glauben und nie getrost auf diesen Glauben hin handeln wollte, könnte in der menschlichen Gesellschaft nicht bestehen: es würde separatistisch, unethisch, seinerseits alle menschliche Gemeinschaft auflösen. Wenn es nichts annehmen wollte, als was es selbst gesehen oder erfahren, so würde es gänzlich verarmen und gar nicht mehr zum Handeln in der Gemeinschaft kommen können. Ja auch sein eigenes sittliches Leben, weil der Gemeinschaft entfremdet, müßte sich auflösen. Es ist also aus gutem Grund so geordnet, daß auch Andre für uns wahrnehmen, sehen, hören können. Es giebt eine Stellvertretung für

[1] Es ist daher Ehrenfeuchter zuzustimmen, wenn er sagt „Praktische Theologie" I, 23: „Einmal erscheint die Religion in Jedem ganz individuell, die religiösen Erfahrungen widerstehen jedem Versuch, auf Andere übertragen, nach dem Maßstabe Anderer gemessen zu werden; zugleich aber enthält die Religion den tiefsten und ursprünglichsten, eben deshalb auch den in Allen gleichen und selben Kern." Er meint: dasselbe für alle nach ihrer wesentlichen Anlage bestimmte Gut. Ist erst unsere individuelle Persönlichkeit Gottes als des Vaters unmittelbar gewiß geworden, so wissen wir auch, daß alle Menschen zur Gotteskindschaft berufen sind. Die Religion ist das tiefste, stärkste Band für die Einzelnen und die Völker. Mit Recht sagt auch Fichte d. J. System der Ethik II, 1. 26: „In dem Gottgefühl, weil Gott das Universalste, begegnen sich und sind einverstanden alle Genien und geistigen Eigenthümlichkeiten."

das Wahrnehmen des einzelnen Individuums durch die Gattung. Und diese Macht der Gattung, eine allerdings vermittelte Gewißheit in uns zu setzen von Dingen, über welche die eigne Erfahrung und Wahrnehmung für uns nicht erreichbar ist, hat ihre Bedeutung nicht bloß auf dem Gebiet endlicher Dinge, wie der Weltkunde, sondern auch auf dem eigentlichen geistigen namentlich dem ethischen und religiösen Gebiete. Die Gattung prägt das sittliche Gefühl, dessen Träger vielleicht ursprünglich hervorragende Individuen waren, in Sitten und Bräuchen aus, die das neue, in die Gemeinschaft eintretende Individuum umgeben, nicht ohne Einfluß auf dasselbe zu üben und in ihm, sofern es ungebrochenes Vertrauen zu der Gemeinschaft hat, eine Art Gewißheit zu pflanzen, daß das was die Sitte will, recht und gut, also das Sittliche sei. Und ganz ebenso verhält es sich auf religiösem Gebiet mit Lehren und Bräuchen, die den Niederschlag des religiösen Bewußtseins mächtiger Individuen oder Zeiten bilden. Es ist auch, da jede Religion eine heilige Tradition hat, bestehe sie in Mythen oder Geschichte, diese Mitthätigkeit der Gattung unerläßlich für die Erhaltung dieser Religion, und um so weniger, je mehr (wie im Christenthum § 3) das Historische ein integrirendes Moment in einer Glaubensweise bildet. Endlich erhält selbst der persönliche Glaube dadurch, daß er sich auch als gemeinschaftbildende Kraft erweist und als Glaube unseres Kreises sich darstellt, eine Bestätigung, nämlich den Beweis, daß er nicht bloß eine individuelle Idiosynkrasie ist. Aber allerdings das religiöse und sittliche Gebiet zieht doch auch der Macht und dem Recht der Gattung und dem bloß gattungsmäßigen Verhalten des Individuums in Beziehung auf Gewißheit, wie wir bald des Näheren sehen, eine Schranke.

§ 5.

Um zu sehen, wie es zur religiösen Gewißheit vom Christenthum komme, welche für die wissenschaftliche die nothwendige Vorbedingung ist, sind vor allem die unvollkommenen Stufen und falschen Formen der ersteren zu überschauen und zu überschreiten, bis an der Stufe der religiösen Gewißheit angelangt ist, bei welcher wie Trieb so Kraft zur Erwerbung wissenschaftlicher (theologischer) Gewißheit vorhanden sein kann. Da nun (§ 3) das Object d. h. das

Christenthum nach seinem Anspruch verschiedene Seiten an sich hat, die historische und die ideale göttliche, so sind drei Hauptauffassungen desselben möglich und durch jede derselben wird die Art der subjectiven religiösen Stellung zu demselben, beziehungsweise die Beschaffenheit des Glaubens bestimmt sein. Es kann das Hauptgewicht auf die historische oder auf die ideale Seite gelegt, oder endlich können beide Factoren als in inniger Einheit und Durchdringung stehend gedacht und ebenso angeeignet werden.

1. Fällt dem Subject das Hauptgewicht auf die historische Seite des Christenthums, so wird immer die Gewißheit vom Christenthum identificirt werden mit der Gewißheit oder Verläßlichkeit der historischen Quellen, die den Inhalt bezeugen. Gleichwohl kann noch eine bedeutende Verschiedenheit stattfinden, je nachdem die Erkenntnißquelle in einer lebendigen, gegenwärtigen, mündlich zeugenden Größe oder aber in Urkunden gefunden wird, die in die Stiftungszeit des Christenthums selbst fallen oder gar durch ihr Zeugniß von Christus einen Theil dieser Stiftung selbst bilden.

2. Ebenso aber kann das Subject sich auch einseitig an die ideale Seite des Christenthums halten, oder ein bloß Ideales für das eigentliche und ewige Wesen des Christenthums ansehen, in der Hoffnung, dadurch zu einer intensiveren und innerlicheren Gewißheit auf dem Wege des Erkennens zu gelangen als die dem bloß historischen Glauben beiwohnt. Auch hier sind verschiedene Stellungen des nach Gewißheit in religiösen Dingen verlangenden Subjectes möglich.

3. Der Uebergang von einer Form oder Stufe des Glaubens, wie nothwendig er auch sein mag, ist mit inneren Kämpfen und Schmerzen verbunden. Ganz besonders aber ist dies der Fall bei dem Uebergang zur wahren persönlichen religiösen Gewißheit. Da gilt es, verlockende Abwege zu beiden Seiten zu meiden, da sind die tiefstgehenden nicht bloß das intellectuelle Leben, sondern den ganzen Menschen in Anspruch nehmenden Zweifel zu überwinden; aber da verheißt auch das Christenthum, wenn das Subject zu ihm in das adäquate Verhältniß tritt, am Ziele den höchsten Siegespreis.

4. Eine Theologie oder Versuche wissenschaftlicher Begründung können sich schon an unvollkommne Stufen der religiösen Gewißheit

oder des Glaubens anschließen, ja diese können dadurch die gefühlte Unvollkommenheit ihres Standpunktes zu decken suchen. Aber die letzte Stufe, wie sie den allgemeinen Gesetzen des Werdens der Gewißheit (§ 4) sich am vollkommensten einordnet, und wie der Inhalt, den sie umfaßt, dem, was Mittelpunkt des Christenthums ist (§ 3), am meisten entspricht, macht erst auf Grund gewordener wahrer religiöser Gewißheit auch die wahre wissenschaftliche möglich.

Erster Abschnitt.

Die religiöse Gewißheit auf der Stufe des bloß historischen Glaubens.

Erster Artikel.

Die gattungsmäßige Gewißheit oder die Gewißheit, deren Grund der kirchliche Gemeinglaube ist.

§ 6.

Wo das Christenthum Familien oder ganze Völker ergriffen hat, da geht der durch den Glauben der ursprünglichen Bekenner gebildete Gemeinglaube naturgemäß als eine Tradition auf die folgenden Geschlechter über, die durch die Autorität der früheren, der sie vertrauen, zum Annehmen dieser Tradition mit einer gewissen Sicherheit erzogen werden. Dieses auf den kirchlichen Gemeinglauben sich stützende Annehmen hat zwar schon seine heilsamen Wirkungen, aber die innere religiöse Persönlichkeit ist damit noch nicht zu Tage geboren: ja jene Autoritätsstellung kann auch schädlich wirken. Das geschieht, wenn die naturgemäß anwachsende Tradition unreine Elemente in sich aufnimmt, namentlich eine Richtung einschlägt, die den Trieb zur

eigenen religiösen Persönlichkeit nicht fördert, sondern einschläfert oder unterdrückt. Ist dies der Fall und regt sich gleichwohl an Stelle des bloß gattungsmäßigen Verhaltens in der Religion der Factor der Subjectivität, so bereitet sich ein innerer Bruch mit der Tradition und der durch sie zusammengehaltenen Gemeinschaft vor, wenn sie sich nicht von dem unreinen Objectiven, welches anzunehmen von ihr angesonnen wird, reinigt, wenn sie nicht aufhört, auch für das Unreine als ein Gewisses Unterwerfung zu fordern. Der so beginnende Kampf kann durch Versuche, den Mangel dieser Stufe durch Wissenschaft zu decken, nicht abgewendet werden, aber zum Abfall vom Christenthum überhaupt führen. Der christlich-normale Verlauf dieses Kampfes ist, daß von dem Abgeleiteten, den getrübten Quellen der Tradition zum Ursprünglichen selbst auf die Gefahr des vorläufigen Verlustes der bisherigen kirchlichen Gemeinschaft hin zurückgegriffen und die Kirche nach den Urkunden des Christenthums selber gemessen wird, die auch von ihr, so lange sie noch Kirche bleibt, grundsätzlich in Ehren zu halten sind.

1. Die Bedeutung der Autorität. Nirgends wächst das Christenthum von selbst aus der Menschheit hervor. Keiner kann Christ werden durch reine eigene That, sondern das Erste muß sein das Dasein und sich Darbieten, eine That des Christenthums an uns, indem es als Same im Wort der Verkündigung ausgestreut wird und an unsere Receptivität sich wendet.[1] Das vollbrachte zuerst Christus als der Säemann, das vollbringt die christliche Religion fort und fort durch die Kirche, welche als gläubige es nicht lassen kann, das Christenthum nicht zur Wahl überhaupt nur hinzustellen, sondern geltend zu machen als etwas was Autorität zu fordern innerlich berechtigt sei. Sie fordert als missionirende und als katechisirende, Völker erziehende, daß man ihr Wort nicht verachte, sie spricht es als Pflicht aus, daß man ihr und ihrem Worte glaube, sie fordert den Glaubensgehorsam an ihr κήρυγμα (Röm. 1, 5), sie will so und kann nicht anders eine Zeugin und äußere Autorität sein, die dem Christenthum Bahn bricht. Man darf darin für sich nicht Herrschsucht sehen. Es muß dazu die Liebe treiben, die den Menschen das beste Gut gönnt. Man darf das Glaubensgesetz

[1] Vgl. § 4.

(Röm. 3, 27. 6. 2), das sie als verpflichtendes verkündet, kein todtes γράμμα, die Achtung vor ihr und den Gehorsam gegen ihr Gebot bei noch Unmündigen nicht ein todtes Werk, nicht blinden knechtischen Gehorsam nennen; alles ist noch vollkommen normal, wenn nur die Kirche den Unmündigen gegenüber den Gehorsam so fordert, daß sie im Gehorsam gegen sich den Gehorsam gegen das Evangelium fordert, das sie verkündigt und nur in dem Evangelium die Berechtigung zur Forderung des Gehorsams gegen sich sieht. Und ebenso ist es weder tadelnswerth noch indifferent, vielmehr ist es löblich, daß der noch Unmündige der höheren und gereifteren Geistesstufe ein Vertrauen schenke auch in Dingen, über die ihm ein eigenes begründetes Urtheil noch nicht zusteht. Unmündige, seien es Einzelne oder Völker, sind dem Worte derer, die eine elterliche oder erziehende Stellung einnehmen, die Pietät schuldig, in der sich die Sittlichkeit und Tugend des unmündigen Alters concentrirt. Auf der Sittlichkeit dieses Autoritätsverhältnisses beruht alle Erziehung, auch die sittliche Zulässigkeit eines nationalen Christenthums. Es kann auch die durch das Zeugniß und die Autorität der Kirche nahe gebrachte christliche Wahrheit schon frühe dergestalt innerlich anziehende, geistig bindende Macht ausüben, daß die sie Hörenden sofort unter die Bearbeitung durch diese Wahrheit kommen. Die Kirche verfährt dabei um so mehr mit gutem Gewissen und scheut sich nicht davor, die ersten, am tiefsten haftenden Eindrücke auf die Kindesseele dem Christenthume zuzuwenden zu gutem Vorurtheil, als sie (Kol. 1, 15 ff.) eine wesentliche Beziehung des Christenthums zu allen Menschenseelen weiß und es erfahren darf, wie, Tertullians Worte von der anima naturaliter christiana gemäß, selbst schon das unmündige Alter einen wahlverwandtschaftlichen Zug zu dem verräth, dessen Bild, wenn es der kindlichen Seele vor das Auge geführt wird, eine höhere Welt des Friedens und der Freude ahnen läßt. Die Autorität, auch die äußere, sich stützend auf die Vertrauenswürdigkeit und Redlichkeit, hat ihr gutes, sittliches und grundlegendes Recht, und wo sie normal wirkt, da ist sie nicht eine bloße herrscherische oder dräuende Gewalt, sondern eine innere und innerlich wirkende Macht, da hat sie, mit G. Calixt zu reden, einen dulcis und suavis influxus auf das Gemüth, da macht sie, können wir hinzusetzen, ihrem Namen Ehre, denn Auctoritas stammt von augere,

will also hinweisen auf eine Mehrung und nicht eine Minderung des Daseins und des geistigen Lebens.[1]

Anmerkung. Um dieses normalen Verhältnisses und der psychischen Anlage für sie willen kann mit einer gewissen Natursicherheit eine Religion von dem einen Geschlechte auf das andere übertragen werden, wie wir ja wahrnehmen, daß z. B. Kinder bereits mit Entschiedenheit an dem Glauben ihrer Eltern hangen. Darauf ruht die Sicherheit der Fortpflanzung von Nationalkirchen, daß zunächst die religiöse Tradition einen sicher determinirenden Einfluß in der Familie übt.

2. Aber so gewiß diese Stellung des Subjectes zu der das Christenthum überliefernden Autorität ein guter und nothwendiger Anfang ist und denen nicht darf zugestimmt werden, die den Anfang der Christianisirung erst für eine weitere Stufe des Geistes vorbehalten wollen, damit nicht eine unfreie Präoccupation eintrete, welche die Prüfung und freie Aneignung oder Wahl erschwere, so wenig darf doch auf dieser Stufe stehen geblieben werden. Das verbietet am bestimmtesten gerade das Wesen des Christenthums, wenngleich schon diese Stufe — die in allen religiösen Gemeinschaften ihre Stelle nothwendig hat, Segen bringen kann durch Gewöhnung an Gehorsam, also Selbstverleugnung, durch heilsame Eindrücke des von der Gemeinschaft her aufgenommenen Objects, durch erweckte Ahnungen von dem Gehalt des dargebotenen Gegenstandes, der eine erziehende, fesselnde Kraft hat. Jede Kirche, die noch christlich ist, stellt noch das Bild Christi vor Augen. Gleichwohl kann es auch geschehen, daß die Gemeinschaft bei diesem Anfang festhalten und den Fortschritt hindern will, daß die geistige Trägheit den Anfang für das Ziel nimmt und bei demselben stehen bleiben will. Beides pflegt sich gegenseitig hervorzurufen. Das ist allerdings nur möglich dadurch, daß es bei einer bloß oberflächlichen Auffassung und Aufnahme, Aneignung des christlichen Inhaltes bleibt, bei einer solchen, wonach die Satzungen der Kirche, nicht weil und sofern sie Wahrheit sondern weil sie kirchlich sanctionirt sind, als Norm, wie über religiöse Dinge zu denken oder wie zu handeln sei, gelten sollen, und dieses, also Gehorsam gegen die Kirche, schon als die wahre christliche Frömmigkeit gilt. Da wird das Christenthum nur als Gesetz, als Lehrgesetz oder als Lebensgesetz kund. Zum Ersteren neigt mehr die griechische, zum Letzteren mehr die römische Kirche. Aber da ist

[1] Vgl. A. von Oettingen, Die Auctorität. 1878.

offenbar dem, was doch Mittelpunkt des Christenthums sein soll (§ 3), sein Recht noch nicht geworden. Es ist noch nicht in diesem Mittelpunkt selbst Stellung genommen, sondern es sind nur erst an denselben heran Verbindungslinien gezogen von der eigentlich entscheidenden Autorität, der gesetzgebenden Kirche. Dem Gesetze, das die Kirche verkündet, kann auch das religiös träge Subject, das von der Wahrheit des Christenthums und dem lebendigen Gott keine innere Erfahrung macht, sich unterwerfen. Der religiöse Glaube und seine Gewißheit wird damit zu etwas Nebensächlichem; die Kirche verlangt da nur Leistungen, Werke des Gehorsams gegen sie, intellectueller oder sittlicher Art. Damit wird aber, weil keine Gotteserfahrung gesucht wird, factisch an Stelle Gottes die menschliche Instanz gesetzt, welche für Glauben und Leben die gesetzgebende Macht besitzt. Zu Gott wird dann nur ein äußerliches Verhältniß stattfinden, durch die Kirche vermittelt, die das Recht haben soll, mit göttlicher Sanction zu versehen, was ihr gut und wahr scheint, ohne zu fordern, daß es auch zu eigener Gewißheit von der kirchlichen Lehre als der Wahrheit komme. Damit erhält die Kirche nothwendig eine höhere Stellung, als nur die Verkündigerin und Zeugin des Christenthums zu sein, die Stellung der obersten Quelle und Autorität für die Wahrheit. Hielte freilich die Kirche auch in ihrer Verkündigung als Ziel fest, daß das Subject auch der inneren Wahrheit selber sich bewußt werde, so würde der Gefahr des Rückfalls auf die bloß gesetzliche Stufe gesteuert werden. Allein die Versuchung ist groß, daß parallel mit der religiösen Trägheit der Individuen die Kirche von sich selbst eine andre Auffassung gewinne. Sie kann zu der sichermachenden und geistig lähmenden Annahme fortgehen, daß sie in ihrem Lehramt mit göttlicher Unfehlbarkeit ausgestattet sei, sie kann diese Ausstattung für nöthig halten, damit der christlichen Wahrheit die Autorität und Erkennbarkeit erhalten bleibe und so sei ihr zu gehorchen als Stellvertreterin Gottes oder wie Gott. Ist aber dieses einmal grundsätzlich ausgesprochene Lehre, so muß es auf die Gemeinde dahin zurückwirken, daß das Subject nun um so mehr meinen kann, mit dem Gehorsam gegen die Kirche, ihr Dogma und ihre Sitte schon den Gehorsam gegen Gott zu beweisen und die wahre Christlichkeit zu besitzen. Das ist, wenn auch in verschiedener Form, in der griechischen

und römischen Kirchengestalt eingetreten. Aber auch die evangelische ist davor nicht sicher. Der Gegensatz gegen die zeitweilige Macht des Subjectivismus hat auch in der evangelischen Kirche ähnliche Erscheinungen hervorgerufen, je nach der Macht, welche die Lehrtradition in ihr übte. Immer aber läßt auf der Stufe des nur kirchlichen Glaubens das Subject sich daran genügen, mit der Kirche oder ihren Werken, Begriffen, Ordnungen, also mit Menschen verbunden zu sein in der Voraussetzung, daß Gott und Christus ein unmittelbares Verhältniß zum Einzelnen nicht wolle, sondern nur ein mittelbares durch die Kirche, als seine Stellvertreterin, deren Worten der Verstand und Wille sich unterwerfen soll, statt die persönliche unmittelbare Gemeinschaft mit Gott in Christo zu suchen. Es sollte nun freilich die Kirche diese Zurückdrängung Gottes und Christi hinter die Kirche, die zur Vermischung ihrer selbst mit Christus und seiner Autorität werden kann, bekämpfen und nach des Täufers Vorbild die Stellung des Freundes zum Bräutigam einnehmen (Joh. 3, 30), der abnehmen will, damit dieser wachse. Aber sie kann auch bei dieser Ununterschiedenheit ihrer Autorität von der göttlichen die Ihrigen festhalten, ja die Nichtunterscheidung, das Nichtfortschreiten zu höherer Gewißheit als Pflicht einschärfen, aus Furcht vor falscher Freiheit und den Gefahren der Mündigkeit des Subjects, aus Unglauben an die reale Gemeinschaft Gottes und seines Geistes mit den Gläubigen und an die bewahrende Macht dieser Gemeinschaft, ja aus Selbstgenugsamkeit. So kann sie dahin kommen, sich selbst als das Fundament aller Wahrheit, die Pflicht des unbedingten Gehorsams gegen sie als die oberste Pflicht hinzustellen, folgerichtig so, daß selbst an Gott um ihrer Autorität willen zu glauben sei. Aber damit wird die Arbeit des Christenthums am Inneren des Menschen unterbrochen: das Mittel wird als Zweck, der Weg als Ziel behandelt; was zum Mittler führen soll, wird zum neuen und von dem befreienden Christus trennenden Mittler des Heils. Daher ist leicht zu sehen, welches Schicksal hier die Gewißheit haben wird; die persönliche religiöse Gewißheit von dem Inhalt als Wahrheit wird nicht gewährt werden. Denn die Wahrheit des Wortes der Kirche wird nur gestellt werden auf die infallible Autorität, die sie für sich beansprucht und bezeugt, die aber durch die bloße

Unterwerfung unter ihre Behauptung noch nicht zur Gewißheit wird, zumal wenn nachweislich in die kirchliche Tradition Wandelbarkeit, ja Unreines eindringt. Von Entgegengesetztem aber und von Unwahrem kann es keine Gewißheit geben, wie von der Wahrheit, im Gegentheil der nie ganz erloschene Wahrheitssinn reagirt dagegen. — Fassen wir das Alles zusammen, so kommt es auf dem Standpunkt bloßer kirchlicher Autorität zu keiner unmittelbaren Berührung mit dem religiösen Object, daher nur zu einer abgeleiteten auf dem Vertrauen zu der Zeugenschaft der Kirche und nicht auf der Erfahrung der inneren Kraft und Wahrheit des Christenthums ruhenden religiösen Gewißheit. Diese Gewißheit ist daher formell unvollkommen, nicht vom Object selbst herstammend, sondern von der präsumirten aber nicht feststehenden Autorität der Kirche. Zugleich ist in materieller Hinsicht die ideale Seite des Christenthums, nach der es ewig lebendige von sich zeugende Wahrheit, nicht eine bloße vergangene Historie oder Setzung der Lehre oder des Gebotes ist, unter dem Scheffel gehalten.

3. Wie verhält es sich nun aber auf dieser Stufe mit der wissenschaftlichen Gewißheit? Die Versuche, sie zu begründen, können nicht ausbleiben. Die Menschheit kann nicht auf der Stufe der bloßen Unmündigkeit bleiben, wo das Subject in hingebender Pietät vertrauensvoll nur am Munde der Kirche hängt. Vielmehr schon das allgemein menschliche Bewußtsein geht zur Reflexion, zum Fragen nach Grund und Ursache fort, wie denn auch das Christenthum selber dazu drängt, sich bewußt zu werden, nicht bloß was sondern auch warum man glaubt (§ 1). Aus dem jüngeren Geschlecht wird das ältere, das wieder ein jüngeres vor sich hat, dem es an Einsicht überlegen sein muß und das reifere hat nach dem Grunde der Hoffnung zu fragen, die in uns ist. Endlich die Intelligenz in und außer der Kirche läßt es an Angriffen und Zweifeln nicht fehlen, die das Subject in schwere Kämpfe zwischen Wahrheitssinn und Pietät verwickeln. All diese Umstände treiben aus der Unmittelbarkeit der kindlichen Pietät gegen die Kirche heraus und um dem Bewußtsein seine Sicherheit herzustellen, kann nun der Mangel an eigentlich religiöser Gewißheit, der dieser Stufe anhaftet, sich durch wissenschaftliche Reflexion zu decken oder zu ergänzen suchen.

Welche wissenschaftliche Begründung ist nun hier möglich? Die

Begründung die die Autorität für das unmündige Alter hat kann nicht genügen. Diese Autorität ist naturnothwendig, aber auf Zeit, und mit ihr ist noch nicht die Wahrheit dessen, was sie vertritt, begründet. Auch heidnische und muhammedanische Eltern üben diese Autorität über das unmündige Alter zur Empfehlung ihrer religiösen Vorstellungen aus. Was die Kirche der bloßen Autorität von sich behauptet und zu ihrer Begründung aufzuzeigen hätte, ist dieses, daß ihr die Stellung der höchsten und letzten uns zugänglichen Instanz gebühre, ja daß sie die sinnlich gegenwärtige göttliche Autorität selber sei, die nicht bloß Zeugin sei von der Offenbarung, sondern selbst perennirende Offenbarung und Beglaubigung aller Wahrheit durch ihre Autorität. Durch was nun, das ist die Frage, wird dieser Anspruch begründet? Warum soll man der Kirche glauben? Das Beste wäre offenbar, wenn sie sagen wollte oder könnte: es ist der Kirche zu glauben, weil und sofern von Jedem in sicherer Weise kann erfahren werden, daß sie die Wahrheit sage, indem die Aneignung des von ihr Gelehrten mit unbedingter Gewißheit von der inneren Wahrheit desselben belohne. Allein das zu sagen, liegt ihr auf der Stufe, die wir betrachten fern. Es würde da von selbst das Subject, das der inneren Wahrheit des Geglaubten inne geworden und von dieser Wahrheit durchdrungen ist, eben damit durch diese Erkenntniß einen selbständigen, sicheren Standpunkt auch der Kirche gegenüber gewonnen haben. Aber davor eben fürchtet sich die römische Kirche. Wer von der innern Wahrheit des Christenthums selbst überzeugt wäre, der hätte offenbar eine höhere und der Kirche gegenüber freiere Stellung, weil er nun nicht mehr der Autorität der Kirche bedürfte, um an Christus zu glauben, sondern an Christus durch die Gewißheit gebunden ist, daß in ihm die Wahrheit sei. Da müßte dann auch ein Messen der Kirche an der christlichen Wahrheit zulässig werden. So kommt es, daß sie es nicht will zu einer Selbständigkeit des Subjects kommen lassen, die sich möglicher Weise auch gegen sie kehren könnte, in Dingen, die jener Gewißheit widersprechen. Verheißt sie nun aber etwa, daß es wenigstens von ihr, als der infallibeln Erkenntnißquelle aller Wahrheit eine innere, göttliche Gewißheit gebe und daß sie dieselbe mittheilen könne? Auch das lehrt sie nicht, wagt es nicht zu behaupten. So bleibt es vielleicht dabei, daß auf die Frage, warum

alles was sie sagt zu glauben sei, die Antwort nur ist: weil sie infallibel ist; auf die Frage aber, warum ihre Infallibilität zu glauben sei, die Antwort lautet, weil sie es sagt? Kurz ist das die Meinung: Alles was sie lehrt oder behauptet ist lediglich deshalb zu glauben, weil sie es behauptet? Das käme auf die Forderung blinden Glaubens hinaus. Statt der Begründung gäbe sie nur eine Wiederholung ihrer Behauptung. Die Forderung bloßen Köhlerglaubens ist zwar nicht selten in ihr vorgekommen: aber doch will sie es nicht Wort haben, daß sie nichts zu ihrer Begründung zu sagen wisse, sich nicht zu verantworten vermöge. Abbé Bautain in Straßburg wurde vom Papst verdammt, weil er einen blinden Glauben an die Kirche als die katholische Grundforderung aufstellte. Daher haben katholische Theologen, wie v. Drey und Dieringer eine die systematische Wissenschaft fundamentirende Wissenschaft verlangt, damit es nicht bei dem bloßen Glauben auf das Zeugniß der Kirche hin verbleibe. So lehrt Dieringer: „Der Christ wolle und solle auch der inneren Wahrheit des Christenthums selbst habhaft zu werden suchen.“ [1] Zu dem Ende wird eine Theorie der Offenbarung vorausgeschickt. Aber dabei wird das zu Beweisende wieder vorausgesetzt und postulirt. Es wird nämlich zum voraus gefordert, daß alles aufzugeben sei, was dem Dogma, der Tradition widerspreche: das speculative Verfahren dürfe nur so operiren, daß es sich an das Dogma, an die Tradition anschließe, [2] die also beweislos von selbst feststehen soll, so daß auf die Autorität des Dogma die Begründung sich nicht beziehen kann. So bleibt das Entscheidende die sittliche Forderung der Pietät gegen die Kirche, des Vertrauens, daß sie nicht irren könne, wenn sie die Autorität ihres Wortes zur Unbedingtheit und Göttlichkeit emporhebt. Aber das ist Unterordnung der religiösen Pflicht gegen Gott unter die präsumirte sittliche gegen die Kirche, wenn gefordert wird, daß Glaube und Gewissen sich auch Demjenigen unterwerfen soll, was in der Tradition unrein ist. Kühner und ohne jene petitio principii ging Hermes und seine Schule vor. Die Vernunft erkenne und begreife gewisse Grundwahrheiten, besonders sittlicher Art (wobei sich Hermes an Kant anschloß) aus sich selbst. Aber dieselbe Vernunft wisse

[1] Katholische Dogmatik. A. 4. 1858. S. 13.

[2] Katholische Dogmatik S. 14. 15.

ihre Grenzen, und es könne ihr von ihr selbst bewiesen werden, daß sie für dieses über ihre Grenze hinausliegende und doch sie angehende Gebiet die Gründung einer göttlichen Autorität der Kirche anzunehmen habe. So sei sie durch sich selbst, also frei, zur Anerkennung der kirchlichen Autorität genöthigt, also der Glaube an sie wohl begründet. Aber auch der Hermesianismus ist vom Papste verdammt worden. Denn die Furcht war, daß, wenn von der Kraft der Vernunftbeweise die Anerkennung der kirchlichen Autorität abhängig gemacht würde, man sich auch den möglichen Widerspruch der Vernunft müßte gefallen lassen. Und in der That: der Standpunkt des katholischen Glaubens, als Autoritäts-Glaubens, verträgt es nicht, daß diese Autorität von irgend einer von der Kirche unabhängigen oder gar über ihr stehenden Wahrheit abgeleitet oder dadurch begründet werde. Sollte etwa Gott oder die Aussage des religiösen Glaubens und Gewissens diese höhere Wahrheit sein? Aber wie Gott zu denken sei, was Glaube und Gewissen zu enthalten haben, soll ja vielmehr umgekehrt von der infallibeln Kirche abhängen. Nie kann die römische Kirche als solche sich von etwas außer sich, als einem Höheren und Gewisseren als sie ist, abhängig machen, da sie das Grunddogma sein will, wenn auch ihr Standpunkt mit dem Vertrauen sich verträgt, daß, was die Kirche wolle und lehre, in sich gut sei, wenn auch als wahr und gut nicht erkennbar. Sie beruft sich zwar ferner zur Begründung ihrer Ansprüche gerne auf ihr Alter, ihre Sichselbstgleichheit, oder auf ihre Märtyrer, oder auf ihre Majorität, Gründe, die theils nicht beweisend an sich, theils mehr als fraglich sind, da sie in dem Lauf der Jahrhunderte sich auch im Dogma so sehr verändert hat. Aber gesetzt auch, diese Gründe für sie hätten wenigstens das Gewicht von Wahrscheinlichkeitsgründen, so kann sie auch auf sie nicht eigentlich ihre Autorität stützen wollen, weil diese Gründe immer wieder einer freien Untersuchung unterliegen müßten, und so bleibt es schließlich doch dabei: auf die Frage, warum die Infallibilität der Kirche zu glauben sei, ist nur die Antwort übrig: weil sie es fordert und von sich behauptet. — Erwacht nun in der katholischen Kirche das Gefühl von der Unsicherheit ihrer Basis, da sie weder blinden Glauben, noch einen Glauben aus Vernunftgründen, noch einen Glauben will, für den die innere sich bezeugende Kraft der Wahrheit das Entscheidende ist, erwacht auch die

Einsicht in die Schwäche der Beweise, die ihrer göttlichen Autorität zu Hülfe kommen sollen, z. B. die Einsicht daß der Kirche nirgends verheißen ist, es bleibe die Wahrheit bei der Mehrzahl, erwacht die Besorgniß, es möchte durch diese absolute Höhe, auf welche die Kirche gehoben wird, Menschliches für Göttliches genommen werden — (Aberglaube) — und in Folge davon Göttliches gering geschätzt oder für menschlich geachtet werden — (Unglaube) — so kann die römische Kirche dem Wahrheit und Gewißheit Suchenden nicht vorwärts helfen, sondern nur den Zweifel an ihrer Autorität als Sünde verbieten. Sie kann nicht von sich, von ihrer Erscheinung und Autorität auf eine dem Zweifel gewachsene höhere Form der Aneignung der Wahrheit in Unabhängigkeit von bloß menschlicher Autorität hinweisen, sondern nur Repression üben gegen die von der Unmündigkeit zur Mündigkeit emporstrebende Christenheit. Da sie nun aber den Inhalt des Christenthums mit sich selbst und ihren Ansprüchen so unauflöslich verflicht, daß Niemand die christliche Wahrheit soll haben können, der nicht vor allem jene ihre Ansprüche anerkennt, so ergibt sich daraus die ebenso häufige als traurige Erscheinung, daß diejenigen, welche es nicht über sich vermögen, in den Stand der Unmündigkeit zurückzukehren, mit der Autorität der Kirche auch den christlichen Inhalt verwerfen, sei es offen, wie sich das besonders bei den romanischen Nationen in großen Krisen des Volkslebens in erschreckendem Umfange zeigt, sei es im Stillen, im Herzen, wo dann die Krankheit wie ein Krebs innerlich immer weiter frißt und eine rückläufige Bewegung eintritt, die bis zum Atheismus und Materialismus fortschreitet.

Will die römische Kirche sich nicht der Reformation befreunden, so kann sie ihre eigene Autorität wie ihr Dogma nicht auf die Macht der Selbstbeglaubigung der Wahrheit stellen; der entscheidende Beglaubigungsgrund aller Wahrheit muß ihr, wie sie ist, die formale Autorität der Kirche sein, diese selbst aber beweislos gelten. Sobald sie lehrte, daß etwas um seiner inneren Wahrheit willen anzunehmen sei, so wäre alles der Erprobung durch Selbstbewährung an dem Herzen und Geist unterstellt, und auch was sie von sich selbst behauptet, der Prüfung und Kritik ausgesetzt, die ihren ganzen Standpunkt verrücken würde. Das Subject, das die Kirche anerkennte aber um ihrer inneren Wahrheit willen, wäre

eben damit zu einer Selbständigkeit der Kirche gegenüber gelangt, die nicht mehr die kirchliche Autorität zu oberst stellte, sondern die göttliche Macht der Wahrheit selbst. Die Kirche würde zur bloßen Zeugin der Wahrheit, nicht aber wäre sie im Besitz des Rechtes, dem, was sie setzt, den Stempel der Wahrheit aufzudrücken. Der Heilsglaube würde nun zwar die christliche Wahrheit, aber nicht die göttliche Autorität der Kirche in sich schließen. Da also für den Standpunkt der römischen Kirche dieser Weg ungangbar ist, so bleibt nur übrig, zu sagen: die katholische Theologie mag zwar offensiv und defensiv wider die Gegner des Christenthums operiren, und besonders in ersterer Hinsicht im Einzelnen etwas leisten. Aber zu einer Gewißheit von der kirchlichen Wahrheit als Wahrheit, d. h. weil Inhalt ihrer Lehre dieser und nicht das Gegentheil ist, zu einer Beglaubigung der Wahrheit durch sich selbst und zu einer wissenschaftlichen Erkenntniß der Begründung der Wahrheit kann sie keinen Muth fassen, weil das Gelingen der Begründung des Christenthums kraft seiner inneren Wahrheit zugleich ein Beweis der Entbehrlichkeit der Infallibilität der Kirche, also eine Auflösung dessen wäre, was sie meint als Fundament des Christenthums ansehen zu müssen. Endlich erhellt leicht, daß das, was wir als Mittelpunkt des Christenthums erkannten, einen nur zufälligen formalen Zusammenhang mit diesem obersten Dogma, der Infallibilität der Kirche hat, weil diese an sich auch durch einen andern als den Gottmenschen könnte gegründet sein. Religiöse Gemeinschaften können von Gott auch durch einen Menschen gestiftet und mit Autorität ausgestattet werden.

Zweiter Artikel.

Die Gewißheit des historischen Glaubens als Schriftglaubens.

§ 7.

Eine höhere Stufe als der kirchliche Autoritätsglaube nimmt, was die Christlichkeit und Vertrauenswürdigkeit des Inhaltes anlangt, der Schriftglaube ein, der aber sehr verschiedene Formen haben kann, je nachdem er zugleich auf die innere Gewißheit von

der Wahrheit des Schriftinhaltes gerichtet ist, wie bei den Gründern der Reformation, oder aber wie später häufig, bloß eine neue Form des historischen Glaubens bleibt, nämlich die, welche nur auf historische Gewißheit von dem ursprünglichen und echt Christlichen gerichtet ist. Aber eine bloß historische Gewißheit entspricht weder dem, was das Christenthum sein und geben will, noch dem Begriff vollkommener Gewißheit. Diesen Mangel vermögen auch die auf diesem Standpunkt möglichen wissenschaftlichen Beweise für die göttliche Autorität der H. Schrift so wenig zu ersetzen, daß sie vielmehr den Zweifel wach zu rufen gedient haben.

1. Dem kirchlichen Autoritätsglauben mußte der Wahrheit suchende, bewußte Geist entfremdet werden, nachdem das Zeugniß der Kirche für sich selbst und für das was sie christlich nannte, sich auf das mannichfachste verwirrt, widersprochen und entkräftet hatte. Das höchste Anliegen der Reformatoren war das Heil ihrer Seele, für das kein Andrer einstehen kann, auch die Kirche nicht, sondern allein Gott. Es beseelte sie der Wahrheitstrieb, der auf das Ursprüngliche, Echte gerichtet ist, aber auch im innigen Zusammenhange damit der religiöse Drang und das Verlangen nach bewußter, lebendiger Gemeinschaft mit Gott selbst. Im tiefen Gefühl persönlicher Verantwortlichkeit und Heilsbedürftigkeit trugen sie bei aller Pietät gegen die Kirche gewissenhafte Scheu davor, Menschliches für göttlich zu nehmen, oder Göttlichem nicht seine Ehre zu geben. In der Noth des heilsuchenden Gewissens nun, das sich in die Mitte gestellt sah zwischen die Pietät verlangende Autorität der uneinigen und unreinen kirchlichen Tradition und zwischen das Verlangen nach der reinen, mit sich einigen und heilkräftigen christlichen Wahrheit, suchte und fand die Gott suchende Gewissenhaftigkeit Ausweg und Rettung in Gottes eigner Bezeugung oder dem Worte Gottes, dem einfachen *κήρυγμα*, der Verkündigung des christlichen Heils in der heiligen Schrift, die ihnen wie der ganzen damaligen Christenheit in zweifelloser Voraussetzung als das gottgegebene urkundliche, und apostolische Wort von Christus galt. Hatte die Kirche es auch mehr nur aufbewahrt als erschlossen und verwerthet, so erkannte sie doch noch selbst sich als verpflichtet an, mit demselben in Einklang zu stehen. So war es mittelst der Heiligen Schrift dem christlichen Geist möglich,

sowohl dem neu erwachten Bedürfniß zu genügen, in den Besitz des echten quellenmäßig reinen, ursprünglichen Christenthums zu gelangen, und seinen fast verschütteten Lebensquell durch eine nach richtigen von Willkür unabhängigen Grundsätzen verfahrende Auslegung sich wieder zu erschließen, als auch an den Verderbnissen der vorreformatorischen Kirche eine nach dem Maßstab des ursprünglich Christlichen verfahrende Kritik zu üben. Befreit von der vielfach irreführenden kirchlichen Autorität durch eine höhere, ursprünglichere hatte nun der Geist befriedigende Gewißheit, nicht nur darüber, was er sicher als das historische, echte Christenthum anzusehen habe; mit dem geläuterten und befestigten historischen Glauben verband sich auch und zwar je reiner und lebendiger das religiöse Bedürfniß war, um so mehr, die Befreiung von einer noch viel wichtigeren Ungewißheit, nämlich über das persönliche Heil und die ewige göttliche Wahrheit selbst. Denn das neu aufgedeckte Wort Gottes in Heiliger Schrift strahlte seine ursprüngliche Kraft und Schönheit in das bedürftige, empfängliche Gemüth, und gab dem Gläubigen die Gewißheit, daß die Schätze des Evangeliums, Gnade und Wahrheit, für ihn da seien, ihm gelten, daß das Evangelium einlade, ja verlange, sich für versöhnt und der Gotteskindschaft theilhaftig zu achten. Wie die Reformatoren, so wollen daher auch alle evangelischen Bekenntnisse der Seele Heil und Trost weder auf menschliche Kraft noch auf menschliches Zeugniß stellen, sondern auf Gottes kräftig wirksames Zeugniß, wie er es gegeben in seiner Offenbarung und fortwährend gebe durch seinen das Wort begleitenden Heiligen Geist. Es ist nicht das Zeugniß der Kirche für des Wortes Inhalt und Kraft, dem die Vergewisserung zugeschrieben wird, daß wir es im Evangelium mit wahrhaftiger Gottesoffenbarung zu thun haben und der Geist, der aus den Propheten und Aposteln redet, Wahrheit sei. Denn das Zeugniß der Kirche für die Schrift wäre doch nur ein äußeres, ohnmächtig, innere Gewißheit zu geben, zumal nachdem ihre Fallibilität erkannt ist. Und wie den bloßen kirchlichen Autoritätsglauben, so haben die Reformatoren und ihre Bekenntnisse überhaupt die Stufe des bloßen historischen Glaubens entschieden überschritten; sie sind daher auch, wenn es sich um Beglaubigung der christlichen Wahrheit handelte, nicht dabei stehen geblieben, daß etwas in der historischen Urkunde des Christen=

thums so verzeichnet stehe und deshalb Wahrheit sei. In einer großen Anzahl von Stellen wird das Ungenügende der bloßen fides historica ausgesprochen.[1] Vielmehr sie haben die innere Wahrheit des Evangeliums, des christlichen Inhaltes selbst aufzunehmen und zu erfahren verlangt, und heilsfroh dazu aufgefordert. Aber wenngleich die Reformationszeit factisch oder in praktischem Verhalten vermöge religiöser Energie und gesunden Taktes von dem bloß historischen Schriftglauben zur Erfahrung der innern Wahrheit und Kraft des Evangeliums, von der fides generalis zur specialis, von der fides historica zur divina fortging, so kam es doch zu wissenschaftlicher Klarheit und Evidenz über diesen Fortgang vom bloßen historischen Glauben als Schriftglauben zur Gewißheit von der göttlichen Wahrheit des Evangeliums, von dem Erlöser und der Erlösung in der evangelischen Kirche und Theologie keineswegs sofort, so tiefe Blicke auch Luther in dieser Beziehung gethan hatte. Ließ aber etwa die Intensität persönlicher Frömmigkeit und des Strebens nach eigenster Gewißheit von der Wahrheit und Kraft des Christenthums nach, so fehlte es auch an der Möglichkeit, den Unterschied zwischen der bloßen fides historica als Schriftglauben und der fides divina klar und rein durchzuführen; im Gegentheil konnte die erstere für die letztere genommen werden. Denn je höher scheinbar die Heilige Schrift später gestellt ward, indem die historische, menschliche Seite an ihr immer mehr vergessen wurde, je mehr man mit ihrem äußern Besitz schon das lebendige Wort Gottes, ja den offenbaren Gott selbst zu haben glaubte, desto näher lag die Versuchung zu meinen, daß man durch Hören des Wortes der Heiligen Schrift mit dem lebendigen Gott ohne Weiteres in Contact und Gemeinschaft sei, und durch Annehmen dieses Wortes auch schon die der fides divina zukommende Heilswirkung empfangen habe, und so verschwand mehr und mehr die bestimmte Unterscheidung der fides historica in Beziehung auf die Heilige Schrift von der fides divina. Es ist nun dieser letztere Standpunkt, die Stellung des historischen Glaubens als Schriftglaubens zum Christenthum näher zu betrachten.

2) Der Lehrinhalt altevangelischer Kirche wurde naturgemäß selbst wieder zu einem von Geschlecht zu Geschlecht übergehenden Erbe; nur

[1] C. A. XX, 23. S. 17. Cat. mj. 381. Apol. 69, 125. F. C. 585. 684. Cat. Pal. ed. Aug. 396.

so konnte er eine gesicherte geschichtliche Macht für die evangelische Christenheit im Wechsel der Generationen werden (§ 6, 1). Aber keineswegs blieb das Glaubensleben in der evangelischen Kirche so lebendig, daß diese traditionelle Aufnahme nur als Anfang behandelt worden wäre, dem die Stufe der persönlichen Aneignung und Gewißheit folgen müsse. Auf die Frage: warum glaubst du so? hatte der evangelische Christ zwar die Antwort zur Hand: Weil die H. Schrift und nicht bloß die Kirche so lehrt. Aber warum der H. Schrift zu glauben sei, war damit noch nicht gesagt. Daß und warum das Christenthum in der H. Schrift enthalten, daß was in ihr stehe, zweifellos wie die christliche, so die göttliche Wahrheit sei, das war unverbrüchliche, nicht in Zweifel zu setzende Voraussetzung, auf deren wissenschaftliche Begründung man gerade in der besseren Zeit der evangelischen Kirche, im sechszehnten und zum Theil siebenzehnten Jahrhundert sich noch nicht einließ. Man sagte: die H. Schrift hat die Kraft, sich selbst zu erhellen, wie das Licht, nicht bloß so, daß sie sich selbst auslegt, sondern auch so, daß sie sich selbst als göttliche Offenbarung dem Geiste beglaubigt.[1] Die Meinung war, zumal im Anfang und bei den besseren Dogmatikern nicht, den Inhalt der H. Schrift von der Kraft der Selbstglaubigung auszuschließen, also diese nur auf ihre inspirirte Form zu beziehen: vielmehr der H. Schrift als einer ungeschiedenen Einheit von göttlicher Form und göttlichem Inhalt wurde die Kraft zugeschrieben, sich selbst als göttlich zu bezeugen und dem Gemüth zu beweisen. Aber das Hauptgewicht fiel den Theologen bald auf den göttlichen Ursprung, und die göttliche Form der Schrift, durch welche ihr die infallible göttliche Autorität zukomme, durch welche sie objectives Zeugniß des H. Geistes selbst sei, und wodurch Alles, was in ihr stehe, seine nachweisliche göttliche Beglaubigung habe, auch schon vor der religiösen Erfahrung von der inneren Wahrheit des Schriftinhaltes; der Glaube an diese Schriftform galt als nothwendiges Prius dieser Erfahrung. Dazu verführte nicht bloß der Nachlaß der Intensität der persönlichen Frömmigkeit, auch nicht bloß die anscheinende Bequemlichkeit und Erleichterung des Beweisverfahrens wie für die Christlichkeit, so für die Wahrheit der Lehrsätze, sondern die einseitige

[1] Sie ist nach J. Gerhard αὐτόφως.

Betonung der objectiv gegebenen Form des Wortes Gottes als H. Schrift unter Zurückstellung der subjectiven Erfahrung von dem Inhalt, wurde noch besonders befestigt durch die Stellung feindlicher Sekten, die sich nur auf ihr sogenanntes „inneres Licht," also auf ein inneres Gotteswort, eine von ihnen behauptete innere Erfahrung als oberste Autorität beriefen, dadurch aber ihre Christlichkeit außerhalb aller Controle an dem historisch Christlichen setzten (wie z. B. die Quäker und schwärmerische Parteien in Deutschland), und die gleichwohl, während sie nur die ideale Seite des Christenthums betonen wollten, sich eine höhere und reinere Christlichkeit beilegen zu können meinten. Die Betonung des göttlichen Ursprungs der Form der H. Schrift oder ihrer Inspiration sollte aber nach der Meinung der Dogmatiker wie gesagt nicht bloß das echte historische Christenthum sichern, sondern auch die eigentliche, von subjectiver religiöser Erfahrung mehr oder minder unabhängige Beglaubigung der Wahrheit ihres Inhaltes sein. Hatte nun aber die Inspiration der H. Schrift für so große Aufgaben einzustehen, so war es nur natürlich, daß die Theorie der Inspiration bis in das Unnatürliche in der bekannten, hier nicht näher zu besprechenden Weise ausgebildet und in dieser Ausbildung derselben das Fundament für die ganze Dogmatik, ja die Begründung der göttlichen Wahrheit des Christenthums gefunden wurde.

3. Aber wenn nun auch zugegeben werden könnte, daß die Inspiration einer Schrift die zureichende und adäquate dem Christenthum genügende Begründung der göttlichen Wahrheit ihres Inhaltes sei, so blieb doch noch die Frage zu beantworten: Woher haben wir die Gewißheit, daß der Kanon inspirirt sei, der uns von der Kirche übergeben ist? Auf die Autorität der Kirche wollte man nicht zurückgehen, wenn auch mit Recht die historische Tradition nicht verworfen, sondern nur gesichtet wurde. Denn die Kirche war als fallibel erkannt, ja ihr Kanon selbst der Kritik unterworfen, welche die Apokryphen ausschied. Vielmehr wurde im siebenzehnten und zum Theil noch im vorigen Jahrhundert das göttliche Zeugniß (Testimonium Spiritus Sancti) noch immer als das Letzte uns Gewißheit gebende behandelt,[1] freilich so, daß immer einseitiger dieses Zeugniß auf die göttliche Form der H. Schrift bezogen

[1] Klaiber, Die Lehre d. altprotest. Dogmatiker v. d. Test. sp. s. Jahrbb. f. d. Th. II.

ward. Allein die Zurückstellung der persönlichen Erfahrung von der Erlösung und in ihr von der Göttlichkeit des Schrift-Inhalts mußte verhängnißvoll werden. Die übrig gelassene Betonung der Erfahrung von der Göttlichkeit oder Inspiration der Form der H. Schrift erwies sich mehr und mehr als unhaltbar. Wie berechtigt es auch sein mag, von der Majestät der Diction der H. Schrift zu reden und so gewiß kein Empfänglicher sich dem Eindruck entzieht, daß in ihr göttlicher Geist weht, so kommt doch dieser Eindruck nicht durch die bloße Form, sondern vornehmlich durch den Inhalt zu Stande. Das Zeugniß des H. Geistes gibt uns über die historische Entstehung eines Buches, über seinen Ursprung von einem inspirirten Verfasser keine unmittelbare Auskunft, keine göttliche Gewißheit über die Art und Weise, wie gewisse Schriften historisch zu Stande gekommen sind, am wenigsten schon zu Anfang des Glaubens und zur Stiftung desselben, so daß es nicht angeht, auf die Erfahrung der Göttlichkeit der Form der H. Schrift oder ihre Inspiration die Gewißheit von der Wahrheit und Göttlichkeit der H. Schrift und des Christenthums zu gründen. Eher könnte man an das Umgekehrte denken: daß die der Erfahrung sich darbietende Göttlichkeit des Schriftinhaltes auch für die Göttlichkeit der Form bürgen könne, indem diese nichts Anderes als der erscheinende gestaltete göttliche Inhalt selbst sei. Allein da erfahrungsmäßig, wie nach altprotestantischer Lehre der christliche Inhalt auch in andrer Form existiren und heilskräftig wirken kann, als in der Schriftform, z. B. in der Predigt, dem Bekenntniß und dem heiligen Lied, ohne daß man daraus auf die Inspiration dieser Geisteswerke schließt oder schließen darf, so ist klar: die Erfahrung der Heilskraft des christlichen Inhalts ist noch nicht unmittelbar Erfahrung von dem göttlichen Ursprung, von der göttlichen Inspiration der H. Schrift nach Inhalt und Form.

Die Frage nach der Gewißheit vom Christenthum als der göttlichen Wahrheit ward mehr und mehr zur Frage nach der Gewißheit von der Inspiration der H. Schrift. Die Theologie versuchte das Unmögliche, an den Standpunkt des Katholicismus erinnernde, als erste, unerläßliche Forderung, die aller Gewißheit von der Wahrheit des Inhaltes vorangehen, ja sie bedingen müsse, den Glauben an eine infallible, formelle, äußere Autorität aufzustellen, durch welche all ihr Inhalt, ehe man weiß, was derselbe ist und was immer er besagen möge, zum voraus als

göttlich beglaubigt werde. Noch mehr näherte man sich wieder unbewußt dem Katholicismus, wenn man im Gefühl davon, daß das Zeugniß des H. Geistes nicht für die historische Entstehungsweise der H. Schriften angerufen werden könne, sich zur Begründung der Autorität der H. Schrift auf das Zeugniß der kanonbildenden Kirche zurückzog, ja wohl auch dieser die Vollmacht zuschrieb, einem Buch kraft ihrer Autorität Inspiration und Kanonicität zuzusprechen. Von dem Inhalt der H. Schrift und der religiösen Erfahrung von diesem Inhalt wurde bei dieser Lage der Dinge von der späteren Orthodoxie immer mehr abgesehen zu Gunsten des formalen Princips, der Schriftautorität. Wurde auch von dem Testimonium Spiritus Sancti noch geredet, so wurde doch Sinn und Bedeutung desselben immer mehr verflacht, ja alterirt.

Schon gegen Ende des 17. Jahrhunderts ließen Manche die persönliche Seite in dem Testimonium Spiritus Sancti, also das internum, die subjective Vergewisserung fallen und blieben dabei stehen: Die heilige Schrift mit den Sacramenten sei, in ihrer Objectivität, Zeugniß des heiligen Geistes an uns, welches Gehorsam zu fordern berechtigt sei.[1] Werenfels, der Anhänger der verfallenden Orthodoxie und Gegner des Pietismus, läßt das innere Moment, die obsignatio interna darauf zusammenschrumpfen: daß der H. Geist die Schriftstellen ins Gedächtniß zurückrufe, welche klar zeigen, unser Verstandesschluß, daß wir filii dei seien, müsse wahr sein. Andere sagten: an dem Werke der Besserung habe der Christ ein Werk oder Zeugniß des H. Geistes; durch den Schriftgebrauch aber wisse er sich, wie durch nichts Anderes, im Guten gefördert, folglich sei auch die H. Schrift ein Zeugniß des H. Geistes und inspirirt, — ein bloßer Schluß aus einem Wahrscheinlichkeitsgrund: aus etwas Unvollkommenem wird eine Vollkommenheit erschlossen. Werenfels aber läßt die Hauptsache bei Seite: nämlich wie kommen wir zur Gewißheit von dem was er voraussetzt, nämlich daß die Bibel Zeugniß (testim. externum) des H. Geistes sei? Kein Wunder, daß man, um nicht mit unbewiesenen Voraussetzungen zu beginnen, nach 1750 davon abstand, daß die H. Schrift unmittelbar durch sich selbst den Eindruck ihres göttlichen historischen Ursprungs und ihrer Inspiration mache, sondern daß man ihre Inspiration zu beweisen suchte. Das Vertrauen

[1] Vgl. Tholuck Commentar zu Röm. 8, 16.

auf die Kraft des Schriftinhaltes, sich selbst zu bewähren und die unmittelbare Glaubensgewißheit hatte immer mehr ab-, dagegen die weiter und weiter nach Begründung fragende Reflexion immer mehr zugenommen. Der einreißende Intellectualismus der alten Orthodoxie verlor immer mehr den Sinn für religiöse Unmittelbarkeit; was er gewiß nannte, wurde das durch Schlüsse Vermittelte. Man gab selbst den Namen des Testimonium Spiritus Sancti allmählich, wie schon früher die Sache, in der Dogmatik auf. Da aber die evangelische Theologie nie auf den Standpunkt eines bloßen Autoritätsglaubens zurückfallen kann, ohne die Reformation selbst zu widerrufen, so wußte sich die Dogmatik verpflichtet, Grund und Rechenschaft zu geben, warum sie die H. Schrift als das einzige Fundament des Glaubens und als die Begründung der christlichen Wahrheit betrachte.

§ 7b. Fortsetzung.

Die wissenschaftlichen Begründungsversuche des Christenthums auf der Stufe des historischen Glaubens als Schriftglaubens.

4. Man meinte im Stande zu sein, durch wissenschaftliche Beweise eine objective Begründung von der objectiven Wahrheit des Christenthums mittelst Beweises für die göttliche Autorität der H. Schrift zu geben. Durch Wissenschaft sollte jetzt der Glaube andemonstrirt werden und derselbe nicht Basis und Ausgangspunkt der christlichen Erkenntniß, sondern Resultat und Wirkung der Beweise sein. Um einerseits dem katholischen Autoritätsprincip, andrerseits dem Subjectivismus der enthusiastischen und rationalen Auffassung zu widerstehen, und für die Dogmatik eine feste Basis zu gewinnen, glaubte man absehen zu dürfen von den inneren Wirkungen von Wort und Geist, meinte vielmehr objectiver zu verfahren durch den an die allgemeine menschliche Vernunft sich wendenden Beweis, daß das Christenthum Wahrheit sei, weil beglaubigt durch die nachweisbare göttliche Autorität, oder göttliche Entstehung seiner Erkenntnißquelle, der H. Schrift. Man suchte diesen Beweis so einzurichten, daß er auch Ungläubige zur Anerkennung der Göttlichkeit des Christenthums zwinge. Dieser Standpunkt des bibli-

schen Supranaturalismus konnte aber zwei Formen annehmen, die rationale und die historische.

Der rationale Beweis tritt erst im 18. Jahrhundert mit der Wolf'schen Theologie auf. Es ist hier zunächst ein Wort über die Geschichte des Verhältnisses zwischen Christenthum und Vernunft in der älteren evangelischen Theologie zu sagen, zumal von den articulis puris und mixtis. Luther hatte zwar die menschliche Vernunft in ihrem Gebiet, dem weltlichen, mit den schönsten Namen geschmückt, sie die Königin und Meisterin in allen menschlichen Künsten genannt, aber in göttlichen Dingen als schlechthin blind bezeichnet, theils weil wir von Gott ohne Gott, seine Offenbarung nichts wissen können, theils weil durch die Sünde auch die Erkenntniß verdunkelt wird. Dabei wurde aber nicht geleugnet, daß es durch die Offenbarung eine göttliche Erleuchtung und Weisheit gebe, wenn sie auch dem natürlichen Menschen als Thorheit erscheine. Der Glaube ist in die göttliche Welt der Wahrheit und Weisheit hineingeboren und kann wachsen in deren Erkenntniß, mit einem Wort, die natürliche Vernunft kann gleichsam zu neuem höherem Dasein gelangen und wiedergeboren werden durch den Glauben. Die Dogmatik des 17. Jahrhunderts nahm für ihre Darlegung der christlichen Lehre den s. g. usus organicus, instrumentalis, d. h. den formalen Gebrauch der allgemeinen menschlichen Vernunft in Anspruch; gab auch eine gewisse dunkle, natürliche Gotteserkenntniß zu, aber nicht so bald kam man dazu, aus dem Glauben, der den Schriftinhalt sich angeeignet oder assimilirt hat, die Dogmatik aufzubauen, vielmehr, wie gezeigt, aus der H. Schrift, welche für die Wahrheit, nicht bloß die Christlichkeit der dogmatischen Sätze durch ihre Inspiration einstehe, ja welche nicht bloß Beglaubigung und göttliches Zeugniß für die Offenbarung, sondern diese selbst sei. Eine weitere, nicht auf bloß Formales beschränkte Bedeutung wurde aber nach 1650 bis ins 18. Jahrhundert der menschlichen Vernunft durch die s. g. articuli mixti gegeben, denen neben den puris eine Stelle gebühre. Die articuli puri sind solche, welche lediglich aus der Offenbarung, d. h. der H. Schrift entnommen werden, für die natürliche Vernunft aber Geheimniß sind. Nun habe aber die natürliche Vernunft als ratio recta nicht bloß die Denkformen (Logik) in sich, sondern auch gewisse Ideen inhaltlicher Art, namentlich auch eine natür-

liche, wenngleich durch Sünde geschwächte und entstellte Gotteserkenntniß, so daß vermöge einer notitia insita (ἔμφυτος) eine theologia rationalis aufgebaut werden könne. Von Gottes Existenz und gewissen göttlichen Eigenschaften könne die natürliche Vernunft wirklich eine wahre Erkenntniß haben, so daß sie eine selbständige zweite Quelle theologischen Erkennens heißen könnte, wenn nicht so viel Falsches sich mit ihren Wahrheiten vermischte. Diese selbigen Wahrheiten, welche die ratio recta erkennen kann, aber so oft verfälscht, enthält nun aber auch die inspirirte H. Schrift und durch die H. Schrift erst erhalten jene Vernunftlehren die höchste göttliche Beglaubigung und Bestätigung. Doch in zweiter Reihe begründe auch die natürliche Vernunft dieselben, daher sie auch articuli mixti heißen, die nicht wie die puri bloß transcendent oder Geheimniß sind, sondern bis auf einen gewissen Grad zugänglich.

An diese Theorie von articulis mixtis schlossen sich nun weiterhin theils Versuche einer Theologia naturalis, theils rationale Versuche der Begründung der Offenbarung d. h. der göttlichen Autorität der H. Schrift an, (unter welchen besondere Erwähnung verdient Canz Compendium theol. purioris 1752) durch welche das Recht der natürlichen Vernunft noch eine bedeutende Ausdehnung erhielt. Zu diesen Versuchen trieb der Umstand, daß es doch etwas Inadäquates in Beziehung auf Gewißheit hatte, die articuli puri die auf den Glauben an die H. Schrift sich gründen sollten, über die natürliche Vernunft zu stellen, während das Beste auf dem Gebiete der Wissenschaft, das Wissen, nur der Philosophie, der theologia naturalis vorbehalten zu sein schien, da dem Glauben, wie er mehr und mehr gefaßt ward, der gebührende Antheil am Wissen vorenthalten blieb. Der Weg nun, wie die Wolf'sche Theologie einen rationalen Beweis für das Christenthum suchte, war dieser: Man eröffnete Untersuchungen über Möglichkeit, Nothwendigkeit, Wirklichkeit der Offenbarung, zeigte zuerst die logische Möglichkeit, d. h. nach Wolf'scher Methode: daß die Merkmale im Begriff der Offenbarung sich nicht widersprechen. Sodann die reale Möglichkeit, d. h. daß die Offenbarung dem Wesen Gottes, wie ihn die Vernunft erkenne und dem Wesen des Menschen weder physisch noch moralisch und intellectuell widerspreche, vielmehr beiden angemessen sei. Aber für beiderlei Möglichkeiten kam es vor allem darauf an: was sind die Merkmale im Begriffe

der Offenbarung? Als Kriterien wurden angegeben: Sie muß solche Lehren enthalten oder aus solchen Lehren bestehen (denn auf Lehren wurde schon das Christenthum reducirt), welche von der Vernunft nicht könnten gefunden werden, denn sonst wäre die Offenbarung entbehrlich, Gott aber thut nichts Ueberflüssiges. Solche Lehren der Offenbarung sind Mysterien, übervernünftig, ohne deshalb der natürlichen Vernunft oder der natürlichen Theologie zu widersprechen. Bilden diese Mysterien den Inhalt, so muß die Form der Offenbarung zu ihrem Kriterium Wunder und erfüllte Weissagungen behufs ihrer Beglaubigung haben. Nachdem die rationale Beweismethode die logische und moralische Möglichkeit der Offenbarung durch Aufstellung ihrer sich nicht widersprechenden Kriterien begründet, ging sie fort zum Beweis ihrer Nothwendigkeit und Wirklichkeit. Die Nothwendigkeit wird erwiesen einerseits aus dem jetzigen verderbten Zustande des Menschen; er muß befreit werden von Irrthum, Sünde, Unseligkeit, denn sich selbst kann er daraus nicht befreien; andrerseits aus Gottes Weisheit, Güte, Majestät, die hiernach schon dem lumen naturae feststehen. Der Beweis für die Wirklichkeit der Offenbarung aber nimmt den Gang, daß von der Offenbarung in der H. Schrift nachgewiesen wird, sie entspreche in Wirklichkeit jenen Kriterien der Offenbarung, den inhaltlichen und den formalen; sie enthalte Geheimnisse, sie erzähle Wunder und erfüllte Weissagungen. Die beiden letzteren Punkte forderten aber erst noch den Beweis der Glaubwürdigkeit der H. Schrift, und an diesem Punkt mündet der rationale Beweis in den historischen für die fides humana der H. Schrift aus, der aber auch seinen von dem rationalen unabhängigen Gang nahm.

Prüfen wir die Stringenz des rationalen Beweises, so beruht der Beweis für die Nothwendigkeit der Offenbarung auf einem Zirkel. Denn einerseits wird dabei ein Wissen von Gottes Weisheit, Güte, Rathschluß und Weltzweck zur Begründung der Dogmatik als allgemeine Vernunfterkenntniß schon vorausgesetzt als eine Wahrheit, die jedem Menschen ohne Weiteres klar und gewiß sei, andrerseits lehrte doch die Dogmatik richtig, daß diese wahre Gotteserkenntniß erst durch Gott und seine Offenbarung vermittelt sei und feststehe. Für die Begründung der Offenbarung wird also das vorausgesetzt, was erst durch die Offenbarung

gegeben oder festgestellt wird, und das ist ein Zirkel. Sodann war gleichsam in einem Athemzug der Widerspruch ausgesagt, daß die Vernunft Schülerin und daß sie Richterin der Offenbarung sei. Denn die natürliche Vernunft soll die Kriterien aufstellen dürfen, nicht bloß negative, denen sie nicht widersprechen dürfe, sondern auch die positiven, denen sie entsprechen muß. Ist aber die empirische Vernunft, wie dabei zugegeben ist, mit Irrthum behaftet, so darf ihr die Offenbarung gar wohl widersprechen, ja muß es. Wäre sie aber frei von Irrthum, hätte sie schon in jenen wichtigen Punkten reine Gotteserkenntniß, so bedürfte sie nicht zur Heilung der „Lehren" der Offenbarung. Nun sollen aber vollends die eigentlichen Offenbarungslehren bloße Mysterien sein, um die Demuth zu üben, und die Meinung ist nicht etwa die des Apostels Paulus, daß sie Mysterien seien für die Nichtchristen, den Christen aber auch Offenbarung und Enthüllung (1. Kor. 2, 6. 7. 10. Eph. 1, 9. 3, 4. 9. Kol. 1, 10), sondern, wie die Dogmatik des vorigen Jahrhunderts zeigt, soweit sie auf Rechtgläubigkeit Anspruch macht, auch für die Gläubigen. Sie sollen also Mysterien bleiben und es wird darunter nicht bloß des Christenthums unerschöpfliche Tiefe verstanden, sondern auch seine Unzugänglichkeit für den erkennenden Geist, wobei dann freilich nicht deutlich wird, wie ihr besonderer Inhalt heilsam bestimmend eingreifen könne in das bewußte Leben des Menschen. Da würde die christliche Offenbarung aufhören Offenbarung zu sein, denn zum Verhüllen kann sie nicht gegeben sein, sondern zur Enthüllung, auch nicht bloß zu formalen Uebungen in der Demuth, da sie Licht und Leben bringen will. Wir müssen also sagen: Der Vernunft war hier zu gleicher Zeit zu viel und zu wenig eingeräumt. Zu viel, weil sie aus sich selbst und ohne eine That des offenbarenden lebendigen Gottes, an und in dem Geist, Gott zu erkennen die Kraft haben sollte. Zu wenig, weil in Verkennung der Bildsamkeit der Vernunft gesagt wird, daß den Inhalt der Offenbarung nur unerkennbare Geheimnisse bilden. Durch Letzteres ist auch die Offenbarung und ihre Tendenz verkürzt. An das vernünftige Wesen des Menschen wendet sie sich, sie will ihn aus einem in göttlichen Dingen Blinden oder doch nur trübe und unsicher Erkennenden zum Sehenden, der Gewißheit von der Wahrheit Frohen machen.

Der historische Beweis sucht die Glaubwürdigkeit (fides

humana) der heiligen Schriftsteller zunächst des N. T. auf historischem Wege zu begründen, die fides humana zum Stützpunkt zu machen, um von ihr aus sich zur fides divina, zur göttlichen Glaubwürdigkeit der H. Schrift, zu ihrem göttlichen Ursprung und Ansehen aufzuschwingen, durch die fides humana die fides divina zu beweisen. Um die erstere festzustellen, war aber auf die Persönlichkeit der heiligen Schriftsteller zurückzugehen. Da war also präliminarisch zuerst zu fragen: Von wem sind diese Schriften verfaßt? und das ist die Frage von der Authentie oder Echtheit. Hatte diese Untersuchung erst soviel gewonnen, daß wenigstens alle neutestamentlichen Hauptschriften, die s. g. Homologumena von Aposteln oder Apostelschülern stammen, so konnte der weitere Schluß gewagt werden: Nun sind aber diese Männer erweislich glaubwürdig: Sie konnten, wollten und mußten die Wahrheit sagen. Also ist glaubwürdig, was sie berichten. Allein, wenn auch die fides humana auf diesem Wege unangreifbar hätte sicher gestellt werden können, so konnte daraus doch noch nicht unmittelbar auf ihre fides divina geschlossen werden. Denn wenn auch feststeht, daß sie alles treu berichten und namentlich auch dieses: daß ihnen Jesus die Inspiration verheißen, so folgt erst dann, daß sie wirklich diese Inspiration genossen haben, wenn bewiesen ist, daß Jesu Worte Wahrheit sind. Von einer inneren Erfahrung und Erkenntniß, daß Jesu Lehre von Gott sei (Joh. 7, 17), wurde nun aber, wie gesagt, abgesehen; die Storr'sche Schule, die für diese Beweismethode classisch geworden ist, führt die Selbstbeglaubigung der christlichen Wahrheit in dem Geiste durch das Testimonium Spir. S. kaum noch gewohnheitsmäßig nach und erdrückt diese innere Seite der Sache durch ihren bloß historischen Beweisgang. Es mußte also eine historische Untersuchung über die Glaubwürdigkeit Jesu als Bindeglied zwischen die fides humana und divina der heiligen Schriftsteller eingeschoben werden. Das Ganze hing nun, was an sich gut war, an der Autorität Christi. Dieser Beweis wurde abermals historisch und so geführt, daß die zuvor erwiesene fides humana als Grundlage genommen wurde. Der Syllogismus, durch welchen sich der Beweis von der fides humana der H. Schrift zu ihrer fides divina fortbewegte, war nun folgender: 1) was die heiligen Schriftsteller in ihren authentischen Schriften historisch berichten, das muß als glaubwürdig betrachtet werden.

Nun berichten sie aber auch Jesu heilige Denk- und Handlungsweise, Wunderthaten, Erfüllung von Weissagungen, also sind auch diese glaubwürdig. Was ein durch solches Leben wie durch Wunder und Weissagungen Beglaubigter als wahr aussagt, das muß als Wahrheit angenommen werden. Nun behauptet Jesus die Göttlichkeit seiner Lehre und verheißt den Aposteln für den Zweck ihrer treuen Ueberlieferung die Inspiration. Also kommt den neutestamentlichen Schriftstellern nicht bloß fides humana sondern auch divina zu. Und was immer Inhalt ihrer Schriften sein mag, er ist hiemit zum voraus als wahr bewiesen und als solcher anzunehmen. Gesetzt nun, dieser Beweis für den göttlichen Ursprung der H. Schrift wäre bündig in allen seinen Theilen, so können wir uns doch nicht verbergen, der Inhalt der H. Schrift, das Christenthum, bliebe dabei noch hinter dem Vorhang. Es ist aber wissenschaftlich unangemessen, die Wahrheit von etwas, wie hier das Christenthum, bewiesen zu meinen, ohne daß man auch schon weiß oder gesagt hat, was dieses als wahr Bewiesene sei; ein Beweis für die Form ist noch kein Beweis für den Inhalt, wenn nicht die Form der Inhalt selber ist. Doch gehen wir näher ein. Dieser historische Beweis will die göttliche Glaubwürdigkeit oder Inspiration der H. Schrift mittelst ihrer menschlichen Glaubwürdigkeit begründen. Die Einschiebung der Autorität Christi als Bindegliedes zwischen dem Ausgangspunkt, der fides humana und dem Zielpunkt, der fides divina, verräth selbst noch ein Bewußtsein davon, daß eigentlich Christus allein in letzter Beziehung die Göttlichkeit des Christenthums beglaubigen könne. Allein, da die Autorität Christi selbst wieder rein historisch auf menschliches Zeugniß gegründet wird, so bleibt es doch dabei, daß die fides divina, die den heiligen Schriftstellern und um ihretwillen dem Christenthum zukommen soll, auf menschliches Zeugniß gebaut werden will, Ewiges, Göttliches auf fides humana gegen Joh. 5, 34. 4, 42. Nun haben aber ferner alle historischen Beweise es an sich, daß sie für sich im günstigsten Fall die größeste Wahrscheinlichkeit geben, aber nicht weiter. Die Unsündlichkeit Jesu z. B. ist für obigen Beweisgang unerläßliche Voraussetzung. Gleichwohl ist auf nur historischem Weg ein absolut stringenter Beweis für sie, zu dessen Anerkennung ein jeder Vernünftige, wie zu der eines mathe-

matischen Satzes, könnte gezwungen werden, schon wegen der verschiedenen geistigen Empfänglichkeit der Menschen nicht möglich. Ein besonnenes historisches Verfahren wird uns sagen können, daß historischerseits alles für die Unsündlichkeit Jesu spreche, aber nicht behaupten, in zwingender Weise sie bewiesen zu haben. Wenn nun historische Beweise ihrer Natur nach es nur bis zu hoher Wahrscheinlichkeit bringen können, so wäre ein Glaube, der auf solche allein sich stützen sollte, nur ein Annehmen auf Wahrscheinlichkeit, vom religiösen Meinen (δόξα) nicht wesentlich verschieden. Aber mit bloßen Wahrscheinlichkeitsrechnungen, deren Concept auch gegen neue, mögliche Einwürfe sich nie abschließen kann, ist der Religion nicht gedient, am wenigsten der christlichen, die ein festes Herz verheißt (Hebr. 13, 9). Auf Wahrscheinlichkeiten kann das Gewissen nicht getrost der Seele Seeligkeit stellen; der historische Beweis läßt immer einen unüberwundenen Rest entgegengesetzter Möglichkeit also formidinem oppositi, das Gegentheil von voller Glaubensgewißheit übrig. Gewiß ist es von Wichtigkeit für die Entstehung des Glaubens, daß sie nicht gehindert werde durch die Meinung von der Unglaubwürdigkeit des historischen Inhalts der H. Schrift. Um in sittlicher Weise entstehen zu können, muß der Glaube sich auch von historischer Seite her empfehlen. Das gilt besonders von der Glaubwürdigkeit des Bildes Christi, damit Vertrauen zu ihm gefaßt werden könne. Aber die Meinung, daß der Glaube, der durch rein historische Beweise begründet werden kann, schon der wahre und feste Glaube sei, ist eine Täuschung. Da nähme man mit bloßer, sei es noch so großer Probabilität vorlieb, da alterirte man auch unbewußt den Gegenstand. Man behandelte ihn als einen rein historischen, vergangenen, daher todten, ohne inneren Zusammenhang mit der Gegenwart; höchstens nähme man als Bleibendes dazu Jesu Lehre von ewigen, geschichtslosen, daher unlebendigen Wahrheiten dogmatischer oder ethischer Art, denen wir uns zu unterwerfen haben, weil er, als Gesandter Gottes beglaubigt, sie ausgesprochen habe. Aber das Christenthum will vielmehr Einheit des Historischen und Idealen sein (§ 3), und zwar so, daß diese historische Gestalt von Ewigem, Göttlichem nicht bloß redet, es aber außer sich läßt, sondern daß sie als Wirklichkeit, als Verwirklichung des Idealen ergriffen werden müsse, um richtig aufgefaßt

zu sein. Das eben tritt aber in dieser Apologetik ganz aus den Augen. Im Gegentheil kommt Christus bei ihrer Methode nur als Mittel in Betracht, die Inspiration der H. Schrift zu begründen, als hätte damit auch schon das Christenthum selbst Dasein und Begründung. Die Alterirung des christlichen Objectes aber erhellt womöglich noch mehr aus Folgendem. Das Christenthum wendet sich vor allem an die religiös-sittliche Seite des Menschen und will daher von dieser angeeignet sein. Zuerst will es daher die entsprechende Selbsterkenntniß, das Bedürfniß der Versöhnung mit Gott und der Heiligung erwecken, gesteht aber den sittlich und religiös Stumpfen gar nicht zu, daß sie Christus, wie er historisch war, rein und richtig auffassen, oder gar wahrhaft an ihn glauben können. Gleichwohl sieht hievon diese Beweismethode gänzlich ab. Sie wendet sich nur an den Verstand, als wäre dieser die Macht über den ganzen Menschen, oder als wäre seine Zustimmung schon christliche Frömmigkeit. Sie wendet sich gleichmäßig an alle Menschen, an das Denken des allgemeinen, gesunden Menschenverstandes, läßt diesen nach den ihm bräuchlichen Gesetzen urtheilen und meint, dem Christenthum genützt zu haben, wenn diese Rechnung ihr Facit gefunden, wenn dieses Instructions-Verfahren und Zeugen-Verhör zur Wirkung habe, daß Kopf oder Verstand anerkennt: Christus sei als „göttlicher Gesandter" anzusehen. Allein in der That kann dieses Denken nur dann dem christlichen Glauben genügen, wenn zuvor der Gegenstand diesem Denken homogen gemacht, zu einer bloßen Historie oder Verstandessache degradirt ist, die gleichsam processualisch verhandelt wird. Aber das ist nicht mehr das Christenthum, das ein wesentlich Neues, Einheit des Historischen und Idealen zu sein beansprucht. Das Christenthum scheut sich nicht, sondern erwartet, daß ihm widersprochen werde von jenem bloß räsonnirenden Verstande, der blind über die höchsten Aufgaben und Ziele des gottebenbildlichen Menschen, vom Heilsbedürfniß nichts weiß noch wissen will und in seiner Selbstzufriedenheit es verschmäht, sich umbilden und bereichern zu lassen durch das Christenthum, das in der Menschheit kräftig und fruchtbar genug auch für die Entwickelung der Vernunft gewirkt hat, um von der außerchristlichen Vernunft Hingebung zu erwarten, — zu verlangen, daß sie erst höre und lerne, bevor sie urtheilt und richtet.

Keine noch so wohlmeinende Kunst kann, wie es selber verkündet, und wie mit seinem neuen Wesen gegeben ist,[1] das eigentlich Neue und Charakteristische im Christenthum Demjenigen zugänglich machen, der sich nicht dazu als zu einer religiös-sittlichen Erscheinung verhalten will. Wer dieser Seite, d. h. dem *Wesen* des Christenthums gegenüber sich nur fremd verhält, dem bleibt von ihm nur die Schale übrig.

Indem also der biblische Supranaturalismus das Gebiet des Christenthums und das, worüber der allgemeine Menschenverstand Macht hat, vermischte und diesen ohne weiteres für befähigt nahm zum Verständniß und zum Urtheil über die christliche Wahrheit, so hat er eben damit auf den specifischen Charakter des Christenthums verzichtet und es widerfuhr ihm das Schlimmste: durch die Begründung den Gegenstand zu entgründen, durch den Beweis vom wahren Wesen der Sache abzulenken, zugleich aber durch das Vorgeben, die Stärke der Sache geltend gemacht zu haben, den Zweifel auf das Christenthum zu lenken, für welches die Beweise an Stringenz so vieles vermissen ließen. Jener Supernaturalismus und der Rationalismus sind freilich verschieden, das Ausgeführte zeigt auch ihre nahe Verwandtschaft.

5. Diese Beweise hatten die weitere Wirkung, daß das Selbstgefühl der Vernunft, die zur Bundesgenossin der Theologie genommen war, immer mehr erstarkte und sich das Urtheil über die Offenbarung, ihre Nothwendigkeit und ihren Werth zuschrieb. Und sie blieb nicht lange dabei, sich selber das Uebervernünftige, Geheimniß bleiben Sollende anzubeweisen. Sie fand Mängel, Lücken in diesen Beweisen, dem rationalen und dem historischen. Sie beanstandete die Kriterien und die Nothwendigkeit göttlicher Offenbarungen. Das Selbstgefühl der Vernunft wollte nichts von dem Bedürfniß einer solchen wissen. Die Vernunft meinte sich auf sich selbst stützen zu können, und das Christenthum wurde, statt als Förderung, als traditionelle Last empfunden. An das Selbstvertrauen des Denkens schloß sich mit innerer Nothwendigkeit das parallele Selbstgefühl des Willens an, an den intellectualen Pelagianismus auch der praktische. Und so erlosch auch die Neigung, die Nothwendigkeit der Offenbarung auf den verderbten Zustand des Menschen zu stützen. Daher gab man seit der Kant'schen

[1] 1. Kor. 2, 13–15.

Philosophie vielfach den Beweis für die Nothwendigkeit der Offenbarung auf. Die Vertheidiger der Offenbarung zogen sich immer weiter zurück, da sie ein Bedürfniß der Offenbarung nicht mehr mit voller Zuversicht zu behaupten wagten. Der Supernaturalismus nahm in der Lehre von der Sünde und Schuld, vom freien Willen und von der Rechtfertigung wie Wiedergeburt immer mehr rationalistische Elemente in sich auf. Das subjective Denken wurde zur alleinigen Erkenntnißquelle der dogmatischen Wahrheit, zur alleinigen Richterin über die Offenbarung erhoben, mochten auch die Einen noch zugeben, daß Offenbarung oder der Glaube an Offenbarung durch Gründung einer Autorität nützlich, ein Förderungsmittel der Sittlichkeit der Einzelnen, nach Umständen selbst nöthig sein könne,[1] während Andere, wie Kant und nach ihm C. Ludw. Nitzsch die Nothwendigkeit des Glaubens an Offenbarung zur Begründung der sittlichen Gemeinschaft oder der Kirche betonten,[2] (gleichviel nach Kant ob der Glaube auf Wahrheit oder bloßer Vorstellung ruhe) oder mochten die Andern zugestehen, daß die Offenbarung den Weg der Vernunftentwickelung abkürze, indem die Resultate, auf welche die Vernunft später aus sich selbst gekommen wäre, ihr zum voraus seien mitgetheilt worden, wie etwa ein Lehrer der Rechenkunst dem Schüler das Facit zuvorsagen kann, damit er leichter die Fehler erkenne und meide[3] (Lessing). Der Rationalismus in seiner „sich selbst täuschenden" Form ging bei Dr. Paulus zu dem Beweisversuch über, daß die H. Schrift selbst, richtig interpretirt, seine Ansichten bestätige d. h. daß die Offenbarung in der H. Schrift selber die Entbehrlichkeit der Offenbarung lehre. So endeten die Versuche, die H. Schrift, das formale Princip für sich allein zur wissenschaftlichen Begründung des Christenthums, zur Grundlage der Glaubenslehre in der Art zu machen, daß die Wahrheit des Christenthums durch die Biblicität d. h. die Inspiration der H. Schrift bewiesen, nicht aber bloß das Christenthum in seiner urkundlichen Reinheit nach ihr bemessen werden sollte. Es zeigte

[1] So Fichte, Kritik aller Offenbarung 1791.

[2] So Kant in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; und nach Kant'schen Grundgedanken C. Ludw. Nitzsch, De revelatione religionis externa eaque publica. 1808.

[3] Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts.

sich, daß darauf zu verzichten sei, durch ihre Autorität schon die Wahrheit des Christenthums für begründet zu erachten, ja daß sie selbst auf bloß historischem Weg nicht vollkommen sicher gestellt, sondern in ihrem Inhalt alterirt werden könne, die H. Schrift mithin nicht das Erste sein kann, dessen göttlicher Ursprung zu beweisen ist, damit christlicher Glaube entstehe. Hat doch auch Paulus in seiner Heidenmission nicht damit angefangen, den Glauben an seine eigene göttliche Autorität oder an die Inspiration des A. T. als ersten Glaubensartikel zu verlangen, sondern er hat Buße gepredigt und den Bußfertigen die Versöhnung in Christus verkündigt.

§ 8. Der Zweifel an dem Standpunkt des historischen Glaubens.

Der kirchliche Autoritätsglaube (§ 6) und der bloße Schriftglaube (§ 7), darin eins, daß sie nur historischer Glaube sind, entsprechen beide dem christlichen Object (§ 3) nicht und entbehren noch der wahren Einigung mit demselben. Das wird offenbar durch den Zweifel an dem historischen Glauben, welcher im allgemeinen eine Unruhe und Bewegung in dem Subjecte setzt, die nicht durch bloße Rückkehr zu irgend einer Form des nur historischen Glaubens sittlich zu beseitigen ist, sondern die eine Vorwärtsbewegung zur Aufgabe stellt.

1. Der bloß historische, d. h. auf dem Zeugniß und der Glaubwürdigkeit von Menschen (fides humana §§ 7, 7b) ruhende Glaube, wenn er versäumt, zur religiösen Gewißheit fortzustreben, kann selbst nicht bleiben was er war, wofern das geistige Leben und Denken in Bewegung bleibt. Denn er ist im Widerspruch mit seinem Gegenstande und der Gegenstand mit ihm, und das wird durch den weiteren Verlauf offenbar. Eine noch vorhandne Entzweiung zwischen beiden findet wenigstens innerlich statt und die Offenbarung hievon ist der Zweifel. Die unmittelbare Berührung mit dem christlichen Inhalt, und die Intussusception desselben als der gewissen Wahrheit, die von demselben gefordert ist, findet bei jeder Art von äußerem Autoritätsglauben noch nicht statt, so wenig, daß die nur äußere Autorität, wenn es bei ihr sein Bewenden behält, neben ihrer eigenen Schwäche auch noch von dem Inhalt, von der

Kraft seiner Selbstbeglaubigung getrennt hält. Das Christenthum will, obwohl historisch, doch nicht eine bloß äußerlich geschichtliche, vergangene Erscheinung, sondern eine lebendige, geistige Macht sein, mit der Kraft und dem Willen, sich dem Geiste auch als ideale, göttliche Größe, als gegenwärtige göttliche Kraft und Weisheit kund zu thun. Aber dieses native Wesen des Christenthums hat auf der Stufe des bloß historischen Glaubens sich noch nicht geltend gemacht. Und da es sich dem Geiste nach dieser Seite noch nicht erschlossen hat, so steht es dem Subject noch fremd gegenüber. Zu diesem Widerspruch des Christenthums gegen das Subject kommt nun aber noch ein dem Entsprechendes auf der subjectiven Seite. Es fehlt dem Subject einmal die religiöse Gewißheit. Denn der religiöse Trieb verlangt nach Berührung mit dem lebendigen Gott, nicht bloß mit Lehren oder vergangener Geschichte. Es fehlt aber auch die wissenschaftliche Gewißheit. Denn Wahrscheinlichkeit ist nicht Wissen, sondern nur Meinen. Die Stufe des bloß historischen Glaubens hängt von andern Menschen, von Autoritäten ab, deren Werth und Geltung wechseln kann. Zieht nun der Geist, der auf dem historischen Wege Gewißheit suchte, das Facit seiner Rechnung, so muß er sich bewußt werden, daß zwischen ihm und dem Gegenstand noch nicht die Einheit vorhanden ist, die zur Gewißheit gehören würde. Er wird sich der Fremdheit zwischen sich und ihm bewußt. Erfüllt diese Entzweiung das Bewußtsein, so ist der historische Glaube, der unbefangen in Pietät oder Vertrauen den Gegenstand aufnahm, aufgehoben und in Zweifel verwandelt.

2. Nicht jeder Zweifel ist bös an ihm selbst; namentlich nicht der, welcher gegen den Standpunkt des bloß historischen Glaubens sich deshalb richtet, weil er noch nicht befriedigend ist. Es giebt freilich auch einen verwerflichen Zweifel, nämlich wo man sich der höheren Wahrheiten und Lebensziele als nichtiger zu entschlagen sucht, um sich desto ungestörter in geistiger Schlaffheit oder verkehrter Richtung zu behaupten. Mit solchem unsittlichen Zweifel hat die Wissenschaft nicht zu thun, sondern nur an seine Verwerflichkeit und die gemeine Gesinnung zu erinnern, die ihn gebiert. Aber der Zweifel, vom welchem zunächst hier die Rede ist, muß kein solcher sein. Er ist zwar ein unvollkommener Standpunkt, ja eine unhaltbare Zwischenstellung. Denn das Subject ist

einerseits durch Gründe der Wahrscheinlichkeit und Autorität an den Gegenstand des historischen Glaubens noch gebunden, aber andrerseits doch ihm innerlich fremd und aus seiner Ruhe herausgerissen. So schwankt es und weiß nicht sofort was es thun soll: es zweifelt noch ebensosehr an dem Recht der Verwerfung des Objects, wie an der Pflicht, sich ihm zu unterwerfen. Dieser Zweifel ist auch nicht die Ursache der Entfremdung zwischen dem Subject und dem Christenthum, sondern er ist zunächst nur Bewußtsein und Ausdruck der vorhandenen inneren Fremdheit beider, der unbefriedigenden Stellung des Subjects und des Gegenstandes zu einander, er ist insofern ein Fortschritt in der Selbsterkenntniß, aber freilich nothwendig ist er nur als eine Uebergangsstufe. Denn da er zugleich, wie gesagt, eine Unsicherheit, Unentschiedenheit, weil Entzweiung in dem Subjecte selbst offenbart, ja darstellt: so muß der Geist die Einheit mit sich selbst herzustellen suchen in der einen oder anderen Weise.

3. Diese Herstellung der Einheit mit sich, die Wiedergewinnung der Ruhe könnte nun zunächst dadurch versucht werden wollen, daß dem den Zwiespalt aussagenden Zweifel Stillschweigen auferlegt würde, was dem frivolen Zweifel gegenüber auch ganz in der Ordnung wäre. Mit solchem aber haben wir hier nicht zu thun. Für unsern Zweifel hier würde dadurch die Sachlage selber nicht geändert; der innere Zwiespalt zwischen dem Subject und dem Gegenstand bliebe nach wie vor, wenn auch das Bewußtsein des Zwiespalts unterdrückt wäre. Wollte nun ferner durch Unterdrückung aller erwachten Bedenken einfach der historische oder Autoritätsglaube hergestellt werden, nachdem doch erkannt war, daß er eine Festigkeit nicht geben kann, so müßte fortgeschritten werden zur Ertödtung alles Fragens und Forschens nach einem wirklich Festen und Gewissen und des Strebens nach innerer Gewißheit. Es kann wirklich der Versuch gemacht werden, den subjectiven Factor der Bewegung zu sistiren und die zweifelnde Stellung, die in Unbehaglichkeit versetzt, durch bloße erneute Unterwerfung unter eine äußere Autorität zu überwinden. Aber ohne neue, sachliche Motive wäre das eine Flucht, nicht eine Besiegung des Zweifels. In der katholischen Kirche mag dieser Gang nothwendig sein, sofern sie ihren Standpunkt (§ 6) nicht verlassen will. Aber wenn auch bei uns unter den Erschütterungen, welche die neuere

Zeit dem ererbten Glauben gebracht hat, Manche diesen Weg gehen oder empfehlen, nämlich den einfachen Willensentschluß zu fassen, sich dem zu unterwerfen, was die Kirche sagt, sei es unmittelbar, sei es mittelbar durch die von ihr empfohlene H. Schrift: so mag es zwar bequem scheinen, die Kirche für die Erkenntniß der Wahrheit oder der H. Schrift einstehen zu lassen und ihr die Verantwortung dafür zu überlassen; aber damit träte ein evangelischer Christ grade in Widerspruch mit seiner Kirche selbst und den Urtheilen, die sie über die bloße fides historica fällt (§ 7, 1). Es mag sich ferner ein solcher Widerspruch in das Gewand der Demuth kleiden und sprechen: Dem Einzelnen gebührt es, sich der Mehrzahl unterzuordnen und sich nicht über sie erheben zu wollen. Allein solche Rede, hätte ein Luther ihr gefolgt, hätte uns nie die Reformation gebracht. Er hat nicht über die Kirche sich erheben, aber auch nicht die Wahrheit der Kirche unterordnen, nicht Menschen mehr als Gott gehorchen wollen. Es kann auch auf diesem Wege nicht einfach der Standpunkt des historischen Glaubens, der an seinem Orte berechtigt ist, wieder hergestellt werden, das ist eine innere Unmöglichkeit. Denn wenn es nicht die Macht der erkannten Wahrheit ist, die zum Gemeinglauben der Kirche zurückführt, so ist die erneute Zusammenschließung mit dem Object des kirchlichen Glaubens doch immer nur etwas Aeußerliches, ein Act der subjectiven Willkür, und diesem Act, nicht aber ihrer überzeugenden Macht verdankt dann die Kirche oder die H. Schrift ihre wiedergewonnene Autorität über uns. In solchem Act der Willkür liegt aber grade eine Selbstüberhebung über das Recht der Wahrheit: denn wir haben nicht das Recht, zur Wahrheit zu stempeln, was wir wollen. Tritt also solche willkürliche Unterwerfung unter eine nur äußere Autorität, solche Erwählung derselben zur Königin der Wahrheit auch auf unter dem Namen der „Objectivität": wir würden damit vielmehr nur einem sich über sich selbst täuschenden verkleideten Subjectivismus anheim fallen, und die Verantwortung für unsrer Seele Heil doch nicht von uns abschütteln können. Und da das neue Anziehen der Bande der äußeren Autorität jene doch vorhandene innere Fremdheit zu dem Gegenstande des historischen Glaubens für sich nicht heben könnte, so wäre die Beruhigung, die von der neuen Unterwerfung gehofft wird, mit einem Ignoriren und Sichableugnen jener Fremdheit zu erkaufen. Das aber hieße den eigenen

Trieb des Suchens und Fragens nach Wahrheit ersticken, die Unruhe, die als Impuls zum Vorwärtsgehen gegeben war, in unerlaubter Weise einschläfern und den Wahrheitssinn schädigen. Das hieße eben daher auch an der Erreichbarkeit und Zugänglichkeit der Wahrheit verzagen, was wohl gemerkt, nicht bloß ein Verzagen an der eigenen Kraft zur Production der Wahrheit (denn von dieser nicht hoch denken kann nie schaden, und jedes vorlaute Absprechen über den Gegenstand ist Beweis, daß es auf der subjectiven Seite nicht richtig bestellt ist), sondern auch an der Kraft und der Tendenz dieser selbst wäre, sich dem Suchenden erkennbar zu machen und ihn mit neuem Lebensmuth zu erfüllen. Dies wäre also nicht mehr der unschuldige, unbefangene, historische Glaube des Anfangs, den das kindliche Gemüth durch Erziehung in Pietät in sich aufnimmt, sondern das wäre eine verkümmernde, abnorme Rückbildung, ein künstliches, reflectirtes und eigensinniges Sichzurückbannen in den Stand bleibender Unmündigkeit, für den sich eben damit der Gegenstand des historischen Glaubens in ein bloßes Gesetz verwandelt hat. Gegen Gott und seine Wahrheit ziemt kindliche Hingebung auch den Mündigen; sie knechtet nicht, sondern befreit, indem sie Erkenntniß der Wahrheit zu gewähren verheißt (Joh. 8, 32). Aber stets im Stande der Unmündigkeit beharren wollen ist ebendaher gegen das Evangelium selbst. Das führt dazu, an Christi Stelle, der da recht frei zu machen verheißt, eine andere Autorität vergötternd zu setzen, das Evangelium verfälschen und den zum Unglauben versuchenden Zweifel durch Aberglauben überwinden zu wollen, der selbst wieder nur verkappter Unglaube an die Macht der Wahrheit ist. Die geistliche Trägheit und Unlust will nicht vorwärts gehen zum evangelischen Glauben, der Kampf und Arbeit kostet, sondern sich lieber rückwärtswenden. Aber was so kann erreicht werden, ist falscher Friede, der auf Kosten der Persönlichkeit geschlossen wird, und Verkümmerung an Stelle des gesunden Wachsthums setzt: ein Friede, der auch jeden Augenblick gestört werden kann, weil er die Wahrheit als Wahrheit nicht bewußt und gegenwärtig in sich trägt, sondern sie immer nur fremd außer sich stehen hat. Sichere Ruhe wäre da erst in dem Ersterben des nach Wahrheit suchenden Triebes bis in seinen innersten Keim. Der Unterschied zwischen dem, der da sagt: Eigene Gewißheit über die heiligsten, uns nothwendigsten Dinge sei für uns nicht erreich-

bar; daher auch sie zu suchen nicht Pflicht, sondern es sei der in dem eigenen Kreise herrschenden Meinung als der Wahrscheinlichkeit zu folgen, und zwischen dem, welcher der Wahrheit ungläubig entfremdet fragt, „was ist Wahrheit"? ist nicht so groß als es scheint, denn auch dort ist Unglaube an die lebendige Kraft und den Willen der Wahrheit sich erkennbar zu machen. Ein solcher künstlich wieder hergestellter Autoritätsglaube hat zu seinem Fundament nichts anderes als Skepsis und zwar eine radicale Skepsis, die nicht bloß auf Einzelnes, sondern auf das Wissenswertheste und Nothwendigste, kurz auf die Dinge des Heils sich bezieht.[1]

4. Hienach haben wir dabei zu beharren: Der Zweifel, der unbefriedigt ist von dem Standpunkt des bloß historischen Glaubens, ist berechtigt und soll dazu dienen, die Form des bloß historischen Glaubens ihrer Unvollkommenheit zu überführen. Er ist eine Unruhe im Subject, die ihren guten innern Grund hat, dem geistigen Stillstand wehrt und auf ein nothwendiges Vorwärts weist.

Zweiter Abschnitt.

Die zweite Stellung des Subjectes zum Christenthum, oder die dem Historischen noch entfremdete Richtung.

(Vgl. § 5.)

Erster Artikel.

§ 9.

Da das Christenthum nicht einen bloß historischen und nur auf historischer Autorität ruhenden Glauben verlangt, sondern wesentlich idealen, ewigen Gehalt beansprucht, so wendet sich das am historischen

[1] Vgl. Martensen, Kathol. u. Protest. 1874. Die „Sicherheit" des Katholicismus ist nicht Gewißheit, sondern ruht auf Skepsis an der Erkennbarkeit der Wahrheit überhaupt. Aber auf Skepticismus läßt sich der Glaube nicht aufbauen. s. u. S. 117.

Glauben irre gewordene, nach eigener Gewißheit verlangende Subject naturgemäß dieser Seite zu, welche als geistige dem Geist mehr Befriedigung verspricht (§ 3). Aber die verschiedenen möglichen Weisen, durch Hingebung an ein geschichtsloses Ideales religiöse Gewißheit und Befriedigung zu gewinnen, entsprechen weder inhaltlich dem Christenthum, noch tragen sie wahre religiöse Gewißheit ein.

1. Daß das Christenthum nicht eine bloß historische oder empirische, sondern wesentlich auch eine ideale Größe ewigen Gehaltes sein will, das konnte sich dem Bewußtsein nie ganz entziehen. Auch der Standpunkt des bloß historischen Glaubens sieht in ihm ein Gut für die unsterbliche Seele, mochte auch die Begründung desselben noch so mangelhaft, und nicht aus seiner inneren Kraft geholt sein. Es war doch eigentlich der dem Christenthum zugeschriebene ideale Werth, um dessen willen man sich so, wie gezeigt, um Feststellung des Historischen bemühte. Je mehr nun aber die nur historischen Stützen im Bewußtsein der Zeit wankten, desto mehr richtete sich das Streben, sich mit dem Christenthum in Einheit zu wissen und sich der Gewißheit von seiner Wahrheit zu erfreuen, auf die ideale Seite, die anscheinend dem Geiste näherliegend als die historische ihm die vermißte Selbstgewißheit zu gewähren versprach. Es wäre unrecht, zu leugnen, daß wenn nun das geschichtslose Ideale betont wurde, dabei die aufrichtige Meinung sein konnte, damit dem Christenthum zu dienen, ohne Verletzung seines Kernes die Aera einer höheren und reineren Stufe des Glaubens durch die Forderung der Hingebung an dieses Ideale heraufzuführen, eine Aera, die sich als höhere zumal nach evangelischer Anschauung durch die in Vergleich mit dem historischen Glauben intensivere Richtung auf persönliche Gewißheit vom Glaubensinhalt legitimiren zu können meinte.

An dieses Ideale selbst kann auch „Glaube" verlangt werden; nicht minder kann man in ihm das unsterbliche Wesen des Christenthums, das Bleibende im Vergänglichen aufbewahrt zu haben, ja dasselbe befreit von entstellenden, historischen Verdunkelungen und Hüllen in seiner Reinheit herauszuheben meinen. Als dieses Wesen des Christenthums konnte nun aber Verschiedenes aufgestellt werden, dem vielseitigen Reichthum desselben gemäß; hier haben wir uns auf diejenigen Auffassungen zu beschränken, die solche Seiten hervorheben, welche mit dem Ich

und seiner Selbstgewißheit in näherem, augenfälligerem Zusammenhang stehen.

2. Es konnte nun und kann das Ideale des Christenthums im Gebiet der Intelligenz, oder des Willens, oder des Gefühls und Gemüthes gefunden werden. Lessing zuerst formulirte den hier zu betrachtenden Standpunkt durch den Gegensatz zwischen „ewigen Geisteswahrheiten und zufälligen Geschichtswahrheiten". Bei den ersteren dachte er theils an ewige sittliche, theils an metaphysische Wahrheiten. Jene hat dann Kant, diese die spätere Philosophie geltend gemacht, während Jakobi in dem Christenthum die Ahnungen des gottbedürftigen Gemüthes von einem Wesen „höher als ich, besser als ich", für das es im Glauben ein Vernehmen gebe, wiederfand. Kant bezog das Ideale, das ihm unerschütterlich feststand, auf den Willen und faßte es als das praktische Sittengesetz, für das auch er einen Glauben der praktischen Vernunft in Anspruch nahm. Hegel wie schon Schelling erkennt als Mittelpunkt des Christenthums die Idee der Menschwerdung Gottes an, die sie aber als eine ewige fassen, so daß sie als ewiges Geschehen und Geschehensein doch nichts Anderes ausdrückt als das ewige metaphysische Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit, das als Wesenseinheit gefaßt wird, nur daß es einen Unterschied der Stufen des Bewußtseins von dieser stets vorhandnen, ewig gleichen Wesenseinheit Gottes und des Menschen gebe. Mit der historischen Seite des Christenthums, der Person Christi selbst aber sucht sich dieser ganze Standpunkt so zurecht zu finden, daß er Verbindungslinien zwischen dem Reich der ewigen Wahrheiten und zwischen dem historischen Christus zu ziehen sucht, um beide irgendwie in unserem Bewußtsein oder Glauben zusammen zu bringen. Jesus von Nazaret gilt so als der Verkündiger der ewigen Wahrheiten, zum Offenbarer derselben bevollmächtigt durch seine Gaben oder seine Ausstattung — nur daß er selbst in keiner Weise zum Inhalt der ewigen Wahrheiten gehört. Oder bestimmter gilt er als der Offenbarer des wahren Sittengesetzes, des Gesetzes der Freiheit, und als das sittliche und religiöse Vorbild, das den heiligen Willen Gottes enthüllt habe, so daß ihm wegen der Wirkung seiner Lehre und seines Beispiels auf Erkenntniß und Willen der Erlösername verbleiben könne. Auch wird da wohl Jesus als der durch

die göttliche Vorsehung erwählte Stifter des moralischen Reiches oder der Kirche betrachtet. Oder gilt er als der erste Mensch, in welchem das Bewußtsein der an sich vorhandenen Wesenseinheit Gottes und des Menschen aufgegangen sei, eben damit das Bewußtsein der Gotteskindschaft oder Gottessohnschaft, und zwar mit einer auch in der Menschheit zündenden und in ihr dasselbe Bewußtsein von dem, was sie an sich sei, weckenden Kraft. Oder endlich wird gesagt, daß in den Vorstellungen der Christenheit von Christi historischer Erscheinung das objectivirte Symbol der Ahnungen zu sehen sei, die das fromme Gemüth in sich trage, während freilich weder in der Welt der geschichtlichen Wirklichkeit noch des verständigen Denkens ein Raum für eine Erscheinung sei, wie Christus nach dem Glauben der Kirche ist. Damit dem Christenthum auch als der Religion der Versöhnung sein Recht werde, wird in der hohen, reinen Erscheinung Jesu voll Liebe und Weisheit auch bestimmter noch ein Symbol der den Menschen trotz ihrer Sünde noch zugewandten Liebe Gottes gesehen, in seinem opferwilligen, segensreichen Wirken für die Menschheit, vornehmlich durch Stiftung der religiössittlichen christlichen Gemeinschaft ein Zeichen des uns noch gnädigen Gottes oder seines ewigen Versöhntseins mit der Menschheit. Es ist sowohl der ältere Supernaturalismus als der alte und moderne Rationalismus, der sich an den geschilderten Gedankenreihen betheiligte. Und gewiß ist darin ein nicht zu unterschätzendes Moment der Wahrheit enthalten; wie denn auch die griechische Kirche Christus überwiegend als Offenbarer der göttlichen Wahrheit, als Lehrer der Weisheit, die römische besonders als Bringer einer neuen Lebensordnung, als Stifter der Kirche betrachtet, deren Genossen die göttliche Gnade zugesichert sei. Diese Erwägung muß uns vor der kurzsichtigen Enge bewahren, welche geneigt ist, die vornehmlich an eine der idealen Seiten des Christenthums sich Haltenden sofort für feindlich gegen dasselbe anzusehen. Ihre Stellung kann vielmehr, wo es an redlichem Streben nicht fehlt, auch Anfang und Vorbereitung für eine höhere Stufe des Glaubens, als die des bloß historischen Glaubens sein.

3. Aber allerdings — auch nicht mehr als das. Denn die ewigen Wahrheiten, sei es theoretischer, sei es praktischer, sittlich-religiöser Art, sind geschichtslos und nur ewig sich selbst gleich. Sie sollen dem Geiste,

der sie einmal erfaßt hat, durch sich selbst gewiß sein. Sie sollen der allgemeinen Vernunft als Mitgift angehören, wenn nicht als fertige, angeborne Ideen, doch so, daß die Vernunft sich nur auf sich selbst zu besinnen braucht, um sie als Besitz zu haben. Damit ist aber zum voraus gegeben, daß dem Historischen eine nur vergängliche, ja dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums zufällige Bedeutung verbleiben kann. Denn zwar manche Theologen dieser Richtung haben willig zugegeben, der Stifter unserer Religion habe das Verdienst, gewisse Ideen zuerst in der Geschichte erfaßt, die Entwicklung ihrer Erkenntniß beschleunigt, sie ausgebreitet oder durch Gründung einer sie vertretenden Gemeinschaft ihnen einen festen Ort im Leben der Menschheit gesichert zu haben. Aber es müßte doch für sie alle dabei bleiben, daß das Historische für sie alsbald entbehrlich wird, wenn die Vernunft ihrer selbst ist mächtig geworden; wie man nach erstiegener Höhe die Leiter nicht mehr bedarf, an der man hinaufstieg. Wenn das Historische keinen Bestandtheil des Reiches der ewigen Wahrheiten soll bilden können, so kann die historische Person, welche die Erkenntniß der ewigen Wahrheiten förderte, nur eine vergängliche Bedeutung für die im Besitz der Wahrheit schon Befindlichen behalten. Ja auch für die übrig bleibende pädagogische Bedeutung des Religionsstifters bliebe seine Person etwas Zufälliges. Man könnte zwar mit den supernaturalen Rationalisten dem erleuchteten Verkündiger ewiger Wahrheiten durch Lehre und Leben eine über Zufälligkeit und Vergänglichkeit erhabene Bedeutung dadurch zu sichern suchen, daß man ihn als eine providentielle Sendung, als Gottgesandten ansähe, etwa auch zur Beglaubigung seiner Lehre mit wunderbaren Kräften ausgestattet dächte. Aber sollten die ewigen Wahrheiten, die er der Erkenntniß der Menschheit nahe bringen und sichern soll, ihre Beglaubigung oder auch nur ihre Bestätigung seiner historischen Person oder seiner persönlichen Ausstattung verdanken, so ergäbe sich ein Rückfall auf die Stufe des historischen Glaubens und seiner, wie gezeigt, zweifelhaften Gewißheit. So ist unausweichlich, wo der Kern der christlichen Religion nur in idealen, ewigen Wahrheiten gesehen wird, da behält das Historische eine nur zufällige, vergängliche Bedeutung, eine Annahme, die am stärksten sich dadurch ausspricht, daß der das Historische des Christenthums festhaltende Glaube als die vom

Wissen zu überschreitende Stufe — etwa der „Vorstellung“ — angesehen wird. Vereinbar ist übrigens damit sehr wohl die Anerkennung der unleugbaren Thatsache, daß das historische Christenthum zur reinen Entwicklung der Vernunft in der Menschheit, auch der Erkenntniß der ewigen Wahrheiten, wesentlich beigetragen hat.

4. Nun ist aber das Ideale des Christenthums noch ein wesentlich Anderes, als das Ideale jener ewigen Wahrheiten und keineswegs damit identisch. Die letzteren sind und bleiben an ihnen selbst geschichtslos, mögen sie nun bloß Ideelles aussagen ohne Sein, oder mögen sie ein ewiges Geschehen und Sein ausdrücken (wie die Idee der ewigen Menschwerdung, die mit der Wesenseinheit des Menschen mit Gott identisch ist). — Nicht diese „ewigen Ideen“ haben eine Geschichte, sondern nur das Bewußtsein von ihnen, und nicht einmal dieses Bewußtsein ist ihr Werk, so wenig als das Sittliche, sondern Werk der menschlichen Vernunftthätigkeit. Dagegen das Ideale des Christenthums ist nicht eine abstracte leblose ewige Wahrheit, etwa wie ein logischer oder mathematischer Satz oder ein ewiges Sittengesetz. Es ist vielmehr ein lebendiges, sich bewegendes. Die geschichtliche Bewegung kommt dem christlichen Idealen nicht erst von außen zu; auch Realität erhält es nicht erst nachträglich, sondern es ist real schon in sich und nicht bloß ideell. Das Ideale des Christenthums nimmt die Energie in Anspruch, sich, wie es in sich ein göttliches Realprincip ist und nicht bloß ideelle Existenz hat, auch geschichtlich zu verwirklichen, ein Sein auch in der erscheinenden Wirklichkeit zu gewinnen, das zuvor nicht da war, weder für es selbst noch sonst (§ 3). Es beansprucht, in Christi Person schlechthinnige Wirklichkeit zu haben. Sonach ist das Ideale des Christenthums nur gedacht, wenn es in dieser seiner wesentlichen, ihm selber immanenten Richtung auf die geschichtliche Verwirklichung und damit als ewig lebendig und als reale Potenz gedacht ist. Damit ist aber das Geschichtliche der Person Christi der vergänglichen und zufälligen Bedeutung enthoben. Daraus folgt: der Glaube an die ewigen Ideen, auch wenn er wirklich Glaube als hingebendes Vertrauen und nicht bloß eigne Production des Geistes statt Empfangens wäre, ist noch nicht christlicher Glaube; diejenige Einigung mit dem Geiste, die von dem Christenthum verlangt wird, ist auf diesem Standpunkt noch keineswegs gefunden: und diejenige, die auf

demselben möglich, umfaßt noch nicht das Christenthum in seiner Ganzheit. Dazu kommt, dieser Standpunkt in all seinen Formen gewährt nicht religiöse Gewißheit und Befriedigung. Das betont Jakobi, wenn er von den zwei Wassern redet, zwischen denen er schwimmen müsse, von denen das eine ihn ebenso stets versenke, wie das andre ihn hebe, oder wenn er die unüberwundne innere Zwietracht bekennend sagt: mit dem Herzen Christ, sei er Heide mit dem Verstand. Kant sendet unser sittliches Streben in einen progressus in infinitum, dessen stete Annäherung an das Ziel zur Kehrseite die ewige Trennung vom Ziele hat. Die ethischen Ideen fordern im besten Fall das Gute und die Gemeinschaft mit Gott, aber gewähren diese nicht, wenn sie nicht gutes Sein erzeugen. Aber auch überhaupt können die ewigen Wahrheiten für sich religiöse Befriedigung und Gewißheit nicht gewähren. Das Denken derselben, auch wenn die Gottesidee dazu gerechnet wird, macht weder noch ist es fromm. Ja würde das Wissen in seiner Vollendung (als absolutes Wissen) den Unterschied zwischen Gott und dem Menschen aufheben, und ihn der bloßen Vorstufe des reinen Denkens, der „Vorstellung" zuweisen, so würde „religiöse Gewißheit" nicht einmal mehr gesucht werden können, sie wäre wie die Religion ein überwundener Standpunkt. Aehnlich, wenn nach Seiten des Willens die Vollendung in „absoluter Freiheit" oder nach Seiten des Gefühls in der absoluten Selbstgenugsamkeit der subjectiven Erregtheit gefunden würde.

Zweiter Artikel.

§ 9b.

Wie die philosophische Durchführung oder Begründung des idealistischen Standpunktes nicht geeignet ist, ein Surrogat der Religion, zumal der christlichen und der von ihr verheißenen Gewißheit zu sein, ebensowenig hat die Philosophie ein Recht, den Proceß zu sistiren, der die religiöse Gewißheit vom Christenthum zum Ziele hat. Im Gegentheil die dem Christenthum denkbar feindlichsten Richtungen der Philosophie sind geeignet, als negativer Impuls diesem Proceß wieder zuzuführen, während die über den absoluten Idealismus, Materialismus und Skepticismus sich erhebenden Systeme

auch ihrerseits zur Empfehlung werden, mit dem Christenthum die geistige Einigung zu suchen.

1. Wie das Christenthum abweisen muß, daß der Inhalt des idealistischen Standpunktes wirklich den Kern desselben ausmache, oder daß die von diesem Standpunkt beanspruchte Gewißheit schon die christliche Gewißheit sei (§ 9), so muß da auch das Subject, das über sich und über das, was das historische Christenthum sein will, zu klarem Bewußtsein — sei es in eigener Erkenntniß sei es durch den Widerstand der christlichen Gemeinde, wie sie in allen Jahrhunderten sich selbst gleicht, — gelangt ist, zu der Einsicht kommen, daß es dem Christenthum noch innerlich fremd gegenüber stehe. Wird gleichwohl dabei beharrt, nur ein geschichtsloses Ideales gelten lassen zu wollen, so vollzieht sich nothwendig immer bewußter der Bruch mit dem historischen Christenthum. Erschüttert nun noch die Kritik der historischen Erkenntnißquellen des Christenthums das Vertrauen auf ihre Glaubwürdigkeit, so zieht sich die idealistische Richtung noch entschlossener von dem Historischen als einem Nebensächlichen, Gleichgültigen zurück und preist um so mehr ihren von aller Geschichte unabhängigen Standpunkt, von wo aus ruhig auf den Umsturz der herrschenden geschichtlichen Vorstellungen über das Christenthum geblickt werden könne, und wird in dem Unternehmen bestärkt, die Vernunft, sei es religiös, sei es denkend, rein auf sich selbst zu stellen. Die vollkommenste Weise, eine Denkart zusammenhängend zu begründen, ist aber die systematische, von philosophischem Geiste getragene. In der That hat denn auch der deutsche Geist die Vorwärtsbewegung, die durch den Zweifel an der Berechtigung des bloß historischen Glaubens zur sittlichen Aufgabe geworden war, in erstarktem Selbstgefühl des Denkens so versucht, daß er in einem aus eigenen Mitteln zu gewinnenden Wissen, also mittelst intellectuellen Processes mit oder ohne Zustimmung des Christenthums Befriedigung oder einen Ersatz für den Glauben und dessen Gewißheit hoffte. In angestrengter Arbeit hat er (wie schon § 9 angedeutet) eine Reihe mächtiger philosophischer Systeme geschaffen, die mit dem Anspruch auftraten, auf dem Wege der Wissenschaft eine gesichertere Wahrheit und eine befriedigendere Gewißheit zu gewähren, als die das historische Christenthum gewähren könne.

2. Es kann weder Absicht, noch Aufgabe sein, dieses Ortes auch nur die Hauptsysteme, besonders seit Kant zu zeichnen und zu prüfen. Die Bekanntschaft mit ihnen und mit dem Entwicklungsgang der Philosophie ist vielmehr hier vorauszusetzen. Der Gang im Großen war in der neueren Philosophie, um bei den für uns in Betracht kommenden Richtungen stehen zu bleiben, daß sie mit apriorischer Speculation begann, zuerst in Form eines subjectiven, dann eines objectiven Idealismus; daß sie sich dann, in Erkenntniß einer Versäumniß, der Erfahrung aber in empiristischer und sensualistischer Form zuwandte, was in eine materialistische Denkweise führte; daß aber diese, wo sie sich wissenschaftlich zu gestalten suchte, entweder subjectiv in bloßen „Phänomenalismus" überging (dem sich, weil wir die Dinge selbst nicht in uns haben, sondern nur sinnliche Affectionen, die ganze objective Welt in eine Welt subjectiver „Erscheinungen" oder Vorstellungen auflöst), oder aber, wo die objective Welt und ihre Vielheit will festgehalten werden, in einen Spiritualismus, dem auch das Materielle eigentlich Geist ist, aber nach Ausstoßung der Gottesidee kein Raum für eine absolute, die Vielheit in der Welt zusammenhaltende Einheit verbleibt, und der daher statt des vermeintlichen „Monismus" nur einen, absolut ideen- und zwecklosen „Pluralismus" behält, dem selbst die Welteinheit zergeht; daß endlich Schopenhauer und v. Hartmann die bisher hervorgetretenen entgegengesetzten Principien des absoluten Idealismus und Materialismus, des Pantheismus und Pankosmismus (oder Atheismus), der Einheit und der Vielheit zusammen zu sprechen suchten, ohne eine Versöhnung derselben bewerkstelligen zu können, also in einem schreienden Widerspruch endigten, dessen gegensätzliche Glieder einander vernichten, in einem Nihilismus, einer skeptischen Apotheose des Nichts, in welchem nicht bloß Religion und sittliche Welt, sondern auch Wissen, Wollen, Denken erlöschen. In formeller Beziehung genügt hier die Verweisung auf die erkenntnißtheoretischen Bedingungen (§ 4), denen in entgegengesetzter Weise der subjective (Fichte'sche) Idealismus und der Materialismus widersprechen, daher jener zu einem inhaltlichen Wissen von dem wirklichen Sein nicht gelangt, dieser aber auch in der Gestalt des Phänomenalismus [1] nicht zur Gewißheit. Was aber den Inhalt dieser Systeme

[1] Mit Recht macht Herbart geltend, daß von Erscheinung ohne Erscheinendes

anlangt, so kommen sie für uns nur insoweit in Betracht, als sich fragt: ob sie einen Ersatz für die religiöse Gewißheit zu geben im Stande sind, und ob, wenn dieses nicht der Fall, sie doch die Möglichkeit des Glaubens und seine vernünftige Rechtmäßigkeit ausschließen? Was das Erste betrifft, so dürfen wir zwar nach dem Obigen (§ 1) nicht behaupten, daß das Wissen mit dem Glauben nichts zu thun habe; im Gegentheil behaupten wir, daß der Glaube auch durch einen objectiven Inhalt constituirt wird, der für die Intelligenz ist. Aber ein Anderes ist der wissenschaftliche, ein Anderes der religiöse Proceß; ein Anderes ist Metaphysik und Theologie, ein Anderes Religion; so daß, gesetzt, der wissenschaftliche Proceß verliefe aufs günstigste sowohl was Wahrheit als was Gewißheit von ihr anlangt, darin ein Ersatz für das, was der Fromme will und bedarf, nicht enthalten wäre. Denn ihm ist es nicht um Verkehr mit den eigenen Gedanken, sondern um reale Gottesgemeinschaft zu thun. So bleibt die Frage übrig, ob die Philosophie oder eines ihrer Systeme die Möglichkeit des Glaubens ausschließe? Das wäre der Fall, wenn zum Glauben nur unter Verletzung des Wahrheitssinnes zu gelangen wäre, also wenn ihm die Voraussetzungen geraubt würden, ohne die er logischer und sittlicher Weise nicht entstehen oder bestehen könnte. Da nun der christliche Glaube, um seinem Gegenstand zu entsprechen, Historisches und Ideales, Göttliches umfassen muß (§ 3), so wäre er allerdings zum voraus entgründet und zur Unmöglichkeit geworden, wenn die Philosophie bewiese, es sei zwar ein Ideales und eine Realität desselben anzunehmen, aber nur in dem Absoluten oder Gott, eine wirkliche, von Gott unterschiedene Welt aber existire nicht. Ebenso wäre der christliche Glaube zur Unmöglichkeit geworden, wenn ein philosophisches System zeigen könnte, daß es nur Welt gebe, und wenn auch Ideales in oder an der Welt, wenigstens kein reales Göttliches, vielmehr alle Realität lediglich in der Welt beschlossen sei, also auch nicht Gott in der Welt sich offenbaren könne. Der Glaubensproceß dem es um Religion zu thun ist, hat zur Grundvoraussetzung, daß ein Unterschied sei zwischen der Welt und zwischen Gott mit dem die Religion gerade die Einigung sucht. Der Glaube

auch nicht mehr könne die Rede sein; der geistleugnende Phänomenalismus hat aber kein Mittel, von der Erscheinung zu einem Erscheinenden zu kommen.

will nicht ein bloßes Verhalten zu sich selbst, oder zu seinen Vorstellungen und Gedanken sein, das wäre ein bloßer Monolog; er will einen Dialog. Daher besteht er nicht mit einem Monismus, der nur Gott oder nur Welt (mit dem Ich) hat. Der Zweiheit (Dualität, nicht Dualismus), die solchem Monismus entgegengesetzt ist, die aber, wie später zu zeigen sein wird, dem auf Einheit gerichteten Vernunftbedürfniß nicht zu widersprechen braucht, sondern eine Bedingung der wahren und lebendigen Einheit ist, kann nun auf doppelte Weise widersprochen werden, je nachdem nur das eine oder das andre Glied des Gegensatzes festgehalten werden will, nur Gott oder nur Welt. Negativ ausgedrückt ergibt sich hieraus in dem einen Fall: Akosmismus, im andern Atheismus; positiv ausgedrückt in dem einen Fall: Gott ist Alles, (Pantheismus, Theopantismus), in dem andern: die Welt ist Alles (Pankosmismus). Wie verschieden dann auch die Abwandelungen dieser Theorien seien, es ist das Alles für uns Nebensache in Vergleich mit ihrer Stellung zu jener unentbehrlichen Grundvoraussetzung des Glaubens.

3. Daß ein Unterschied zwischen Gott und Welt festzuhalten ist, zu begründen, kann hier noch nicht die Aufgabe sein; das fällt vielmehr in den Rahmen des Systems selbst. Das ist auch nicht erforderlich, um dem werdenden christlichen Glauben freie Bahn und Möglichkeit seiner Entstehung zu geben. Aber bei dem Nachweis ist etwas zu verweilen, daß dem Glauben durch die Philosophie die Möglichkeit, seinen Weg reinen Gewissens zu gehen, nicht verschlossen ist — und zur Reinheit des Gewissens rechnen wir allerdings, da der Glaube auch objective Wahrheit bedarf, daß er nicht um den Preis des Widerspruchs gegen die Gesetze des Denkens und Erkennens wolle zu Stande kommen. — Das Einfachste könnte nun scheinen, auf den Widerspruch der philosophischen Systeme unter einander und auf das Factum zu verweisen, daß sie, obwohl gewöhnlich auf die allgemeine Vernunft sich berufend, doch allgemeinen Beifall nicht finden, ja unter sich selber streiten und, wie es scheint, nicht müde werden, einander zu widerlegen, sowie darauf, daß jedes bedeutende System wieder wie von vorne anfängt, und wenigstens seit dem Verfall selbst der Autorität des aristotelischen Systems, seiner Logik und Metaphysik jedes folgende Geschlecht die Erbschaft von dem früheren nur sehr bedingungsweise antritt, so daß

in der That ein Mangel an axiomatischen Wahrheiten vorhanden ist, die ein Gemeingut der allgemeinen Vernunft der Menschheit heißen könnten. Man mag das Factum beklagen, aber es ist darum nicht minder vorhanden. Jedoch möchten wir auf diesem leichten Weg uns unserer Aufgabe nicht entledigen. Denn mit dem Satz, daß die Philosophen nicht müde werden, einander zu widerlegen, wäre nur dann für uns etwas Ernstliches erreicht, wenn diese gegenseitige Bekämpfung derselben bewiese, daß die Philosophie überhaupt keine Gewißheit erreichen könne, von einem Fortschritt in Erkenntniß der Wahrheit auf diesem Gebiet die Rede nicht sein könne. Aber damit würden wir der letzten, jetzt nur zu mächtigen Phase der Philosophie, der des allgemeinen pessimistischen Skepticismus Recht geben, und schwerlich käme das dem wahren religiösen Glauben oder gar der Theologie zu gut. Auch in der Theologie geht der Kampf verschiedener Richtungen fort, ohne daß sie deshalb die Zuversicht aufgeben müßte, daß durch den Kampf auch ein Fortschritt sich Bahn breche. So nun kann es sich auch auf philosophischem Gebiete verhalten. Eine tiefer blickende Betrachtung erkennt, daß trotz des scheinbaren Chaos ein Zusammenhang in der Aufeinanderfolge der philosophischen Systeme stattfindet, daß jedes folgende System das frühere an den Punkten, die dessen hervorragende Schwäche ausmachen, zu corrigiren sucht und die Unmöglichkeit beweist, bei ihm stehen zu bleiben. Allerdings vollzieht sich das gewöhnlich in der Form, daß das neue System wieder sein Recht überspannt, und so in die entgegengesetzte irrige Einseitigkeit fällt, die wieder der Remedur bedarf. So folgen den Systemen des apriorisch verfahrenden Idealismus Systeme des Empirismus, welche in rücksichtsloser Consequenz und Exclusivität das empirische Princip geltend machend in Materialismus und Sensualismus übergehen, die, wenn überhaupt die Arbeit des Forschens und Denkens nicht stille steht, wieder die übergreifende Macht des Idealismus über den sich selbst behauptenden menschlichen Geist erfahren müssen (z. B. im Phänomenalismus und in der Unmöglichkeit, das Princip der Teleologie auszuschließen). Ein ähnliches Alterniren zeigt die Geschichte zwischen dem philosophischen Dogmatismus idealistischer oder empirischer Art und zwischen dem Kriticismus, oder um ein concreteres Beispiel zu

nennen, zwischen der Herrschaft pantheistischer und deistischer Denkweisen, deren jede die andere unbewußt im Schooße trägt. Ueberschaut man nun den Gang, in welchem dieses Alterniren oder Ueberschlagen in einander sich immer wieder geltend macht, so stellt derselbe freilich einen Kreislauf dar, der in seinem rastlosen Uebergang zu Entgegengesetztem schließlich den Eindruck hervorruft, daß für das philosophische Denken Alles ins Schwanken kommt und nichts feststehe, ein Fortschritt aber nicht erreicht werde. Aber die tiefere Betrachtung sieht auch in diesem Ueberschlagen in entgegengesetzte Principien ein Gesetz; in dieser Unruhe, die bei keinem der einseitig gefaßten Principien stehen bleiben läßt, sondern aus jedem derselben sein Gegentheil hervortreibt, sieht sie die überlegene Macht der ganzen Wahrheit, welche nicht duldet, daß das Denken das Fragment für das Ganze nehme. In dieser rastlosen Bewegung suchen die Principien einander, die in der ganzen Wahrheit geeinigt sind und zusammengehören, aber in der exclusiven, einseitigen Form, in der sie zunächst auftreten, im Bewußtsein sich nicht einigen, zu simultaner Gegenwart im Geiste nicht gelangen, daher sie immer wieder nur nach einander auftreten können. Ist dieses einmal erkannt, so eröffnet sich eben damit dem Blick schon die Aussicht auf die Möglichkeit, diesen Kreislauf zu durchbrechen. Ueber diesem Zauberkreis, in den nach höherem Gesetz der Irrthum gebannt bleibt, bewußt stehend, muß der denkende Geist sich aufgefordert fühlen, den Principien, die in der Bewegung eine so große, unwiderstehliche Macht beweisen, und die sich suchen, ohne in ihrer einseitigen Gestalt sich wirklich finden und einigen zu können, diejenige Gestalt zu geben, in der sie sich wirklich zu einer Einheit können und wollen zusammenschließen, abstoßend die Exclusivität, welche dann nur zu schnell durch ebenso einseitiges Sichgeltendmachen des Ausgeschlossenen erwidert und bestraft wird. Diese Auffassung der Geschichte der Philosophie huldigt also keineswegs der Meinung von der Nichtigkeit aller philosophischen Arbeit, gesteht vielmehr einen relativen Werth auch den einseitigsten Systemen, in denen noch wirklich ein geordneter Gedankenzusammenhang ist, zu, muß aber, und kann nicht anders, den Preis und das Lob wirklichen Fortschreitens in gerader Linie zum Ziel Denjenigen vorbehalten, welche jenen Zauberkreis durchbrechend auf die Einigung der treibenden Principien ausgehen,

alſo — um bei unſerer Aufgabe ſtehen zu bleiben, einem falſchen vor-eiligen Monismus, ſei es idealiſtiſcher oder materialiſtiſcher Art, ab-ſagen, und unter Anerkennung einer Zweiheit der Principien ein Wiſſen, eine Erkenntniß ihrer inneren Zuſammengehörigkeit und Eini-gung zu erlangen ſuchen. Dazu wird freilich gehören, daß das oberſte Idealprincip nicht weltfeindlich ſondern ſo gedacht werde, daß es ſelber auch Realprincip einer wirklichen Welt ſei und daß die Welt nicht bloß als Gegenſatz gegen das Ideale, Geiſtige und Göttliche ſondern als mit demſelben zu einer Einheit zuſammengehörig gedacht werde. Mit dieſer Zweiheit, die eine Einigung des Gegenſatzes offen läßt und ſucht, iſt aber auch dem Glauben die Bahn für ſein Werden wieder geöffnet.

4. Es iſt nun freilich möglich, wie neuere Erſcheinungen zeigen,[1] daß zwar der beſprochene Kreislauf durchſchaut und erkannt wird, daß aber (ſtatt daraus die Lehre zu ziehen, durch welche die Ausſicht ſich eröffnet, ſeinen Bann zu durchbrechen, und ſtatt an die Arbeit zu gehen, beide Größen, das Abſolute und die Welt, ihrer gegeneinander excluſiven Faſſung zu entkleiden, damit ihre Einigung möglich und nicht die eine die Ver-nichtung der andern ſei, es nur wie ein unſeliges Fatum hingenommen wird, daß ſie ſich ausſchließen und einen direkten Widerſpruch bilden, der unaustilgbar ihnen beiwohne, obwohl jeder jener Größen die innere Nothwendigkeit beiwohne, den feindlichen Gegenſatz in ewiger Wieder-holung aus ſich zu gebären. Es iſt möglich, einer dualiſtiſchen Denk-weiſe ſich hinzugeben. Da wird geſagt: der „Urwille" oder das „Un-bewußte" (das hier die Bedeutung des Abſoluten hat, wenigſtens ſeine Stelle vertritt) iſt das Grundweſen, das eigentlich Subſtantielle. Um nicht leblos, todtengleiche Potenz zu bleiben, producirt der „blinde Wille" in zweckloſem unendlichem Drang. Um zu produciren, muß er Etwas ſetzen, Objectivationen hervorbringen. Aber da dieſen kein ſubſtanzielles Sein zukommen könne, denn das Subſtanzielle ſei aus-ſchließlich der Urwille, das Unbewußte, ſo ſeien dieſe Objectivationen nur ein Accidens oder Scheinſein.[2] Möge nun aber dieſer Schein auch

[1] Schopenhauer und E. von Hartmann.

[2] Gleichwohl fehlt auch ein materialiſtiſcher Zug nicht. Intelligenz und Bewußt-ſein ſind bei Schopenhauer nicht zugleich mit dem „Willen" gegeben, der vielmehr blind wirkt und nur Wille zum Leben iſt. Derſelbe erſcheine in der Schwere, dem Chemismus, der Kryſtalliſation, Vegetation und Organiſation bis zur Bildung des

länger oder kürzer festgehalten sein, die Welt sei ein schlechthinniger Widerspruch in sich, denn sie müßte, um wahrhaftes Sein zu haben, und von Beschränktheit, Endlichkeit, Elend frei zu sein, das substantielle Sein sein (während sie nur Accidens, Erscheinung des Willens sei); aber damit hörte sie selber, auch als Erscheinung oder Schein auf. Das Irrationale, das ihrem Begriff beiwohne („diese Welt ist schlechter als gar keine Welt"), führe sie der Vernichtung zu. Aber freilich ist mit dieser die Nothwendigkeit nicht aufgehoben, mit der das Absolute geschlagen sein soll, ebensowig eine schlechte Welt wieder zu setzen, wie sie ewig der Vernichtung entgegen gehen muß. Wir wollen nicht dabei hier verweilen, daß die Ausschließung der ethischen Idee aus dem Begriff des Absoluten und dem der Welt der Grund ist, warum diese Theorie nur eine Abbildung des Naturlaufes ist, der ebensowig die physischen Producte verschlingt, als in ein wenigstens vergängliches Dasein ruft. Wohl aber sei daran erinnert, daß nach dieser Theorie doch wieder der Mensch selbst über der Natur steht und für ein besseres Loos als sie bestimmt scheint, da er ein Bewußtsein der Widersprüche hat, die diese Sphäre für sich nicht lösen kann. Daraus ergibt sich aber für den Menschen, der in diesen Proceß des ewigen Alternirens bewußt verflochten ist, wenn es für ihn keine Rettung aus dem Banne, durch ein überphysisches Princip gibt, eine nicht abzuwendende Unseligkeit, in Beziehung auf die Welt-

Nervensystems, durch welches Bewußtsein erzeugt werde. Dieses sei nichts Anderes „als der Focus, in welchem alle Gehirnkräfte zusammenlaufen". (Arthur Schopenhauer, Parerga und Paralipomena WW. 2, 48.) Der Leib sei Function oder Erscheinung des Willens; der Intellect Function des Leibes, das Bewußtsein also Erscheinung der Erscheinung. Damit verbindet aber Schopenhauer einen Idealismus, dem die ganze wirkliche Welt kein eigentliches Sein hat, das vielmehr nur dem blinden Willen zukommt. Die Materie selbst, aus welcher das Bewußtsein stammen soll, ist ihm doch wieder nur Erscheinung, nicht aber substantielles Sein. „Das Subject des Erkennens ist an sich selbst nichts" a. a. O. Die Welt als Wille und Vorstellung A. 4. 1873. 2, 314. E. v. Hartmann schreibt zwar dem „Unbewußten" wie Willen so Vorstellung ewig zu; aber die „Schlechtigkeit der Welt" bestimmt ihn zu sagen, daß der an sich vernunftlose Wille für sich ohne den Intellect gewirkt habe; daher sei die Unvernünftigkeit dieser Welt abzuleiten, die übrigens, wenn einmal eine Welt sein sollte, die bestmögliche sei. Philos. des Unbewußten A. 5. S. 673 ff. 756 ff. Vgl. Harms, Die Philos. seit Kant S. 564 ff. Hartmanns Eschatologie ist allgemeiner, kosmischer Nihilismus an Stelle des individuellen bei Schopenhauer S. 757—771.

betrachtung ein Pessimismus, dem alle Werthe zu Schanden werden, da die nur eudämonistisch betrachtete Welt ein lebendiger Widerspruch ist. So ist dieser Dualismus Nihilismus, und in Wahrheit kann er weder die reine Idee des Absoluten noch die der Welt festhalten. Er endet in einer durch Ergebung nur schlecht verhüllten Verzweiflung am höchsten Gut, am Wissen von etwas schlechthin Werthvollem statt das Denken oder den menschlichen Geist zu befriedigen. Der Widerspruch, in welchem er stehen bleibt, hat seinen Grund in einer schlechten, physischen oder nur extensiven Auffassung des Unendlichen, wonach es nur das unendliche ausgedehnte Sein sei, welches durch Concretes in oder außer ihm, also durch Bestimmtheit beschränkt, ja in seiner Unendlichkeit aufgehoben werden müßte. Aber dieser physische Begriff vom Unendlichen und der ihm entsprechende Begriff vom Endlichen ist nicht erwiesen, sondern wird von den Vertretern jenes Dualismus nur dogmatisch vorausgesetzt, enthält also auch kein Wissen und keine Gewißheit (was sich auch in der Losgebundenheit von Methode zeigt), nicht einmal ein Wissen von der Unmöglichkeit, zu einem Wissen und zu einer Gewißheit zu gelangen. Daher hat diese dualistische, pessimistische Theorie auch kein Recht, den Glauben in seinem Streben aufzuhalten, das Unendliche und das Endliche in ihrer harmonischen Einigung zu erfassen, die das Christenthum will und als in Christus verwirklicht bezeugt. Im Gegentheil darf sie zum negativen Impuls werden, daß der Geist, um nicht bei solchem Ende anzulangen und sich selber das Grab der Verzweiflung zu graben, andere Wege einschlage.

5. Aber wenn uns sonach das angebliche Wissen eines trostlosen dogmatistischen Dualismus nicht aufhalten darf, kann sich nicht mit Recht wenigstens ein gleichfalls hoffnungsloser Skepticismus dem sicheren und geraden Fortschritt zur religiösen und wissenschaftlichen Gewißheit entgegenstellen? Es ist ja allerdings möglich, daß, nachdem die apriorischen idealistischen und die empirischen Systeme des Sensualismus und Materialismus durchlaufen sind, deren jedes Befriedigung des Denkens verhieß, aber ohne Wort zu halten, das Subject der Täuschungen müde und jenen wirbelähnlichen Kreislauf der Systeme überschauend sich nun einem an der Zugänglichkeit der Wahrheit überhaupt verzagenden Skepticismus überlasse. — Man könnte nun entgegnen, der Skepticismus sei für den Fortschritt zum Glauben unbedenklich, ja eher förderlich.

Denn da er nicht zu behaupten wage, so könne er auch den Versuch nicht hindern, sich anderswo als bei ihm Rath zu holen. Ja Manche sehen die skeptische Denkweise als so wenig schädlich für die Entstehung des Glaubens an, daß sie dieselbe als die rechte Vorbereitung zum Glauben betrachten. Allein wer an Gewißheit überhaupt verzagend mit Faust spräche: „ich sehe, daß wir nichts wissen können“ und in solcher theoretischen Verzweifelung durch einen Sprung in den Glauben vorwärts kommen wollte, der könnte den Glaubensact selbst nicht als Pflicht erkennen, also nicht auf sittlichem Wege zum Glauben und durch ihn zur Gewißheit kommen. Ein solcher Glaube wäre schlechter, als der oben besprochene Glaube einer unmündigen, unbefangenen Pietät (§ 6). Ein Glaube, zu dem man schlechthin ohne Erkenntniß von Pflicht und Wahrheit, mithin blind käme, könnte von subjectiver Willkür sich selbst nicht freisprechen; er wäre bloßer Glaube an eine menschliche, äußere Autorität, und seine Gewißheit müßte kranken an diesem ihrem Ursprung aus einer willkürlich selbstgewählten Autorität. Im Bewußtsein, daß die gewählte Autorität nicht ihrer Wahrheit, sondern dem eigenen Willen ihre Geltung verdanke, müßte die so entstandne Gewißheit die Skepsis in sich selber tragen. Aber ein skeptischer Glaube ist eine Carricatur des Glaubens. Soll daher nicht Stillstand, geistige Lebensstockung eintreten, soll der Fortgang ein sicherer und gerader sein, so muß der Skepticismus, statt zur Stütze eines bloßen Autoritätsglaubens zu werden, erst an sich irre gemacht und erschüttert sein. Das Vertrauen in die Erreichbarkeit einer Gewißheit muß erst wieder aufleben. Und dazu kann allerdings die Wissenschaft etwas beitragen, wie wir ja schon oben (§ 4) die logische Unmöglichkeit des absoluten Skepticismus erkannten. Dazu kommt aber noch der gleichfalls früher nachgewiesene unauflösliche Zusammenhang des Ethischen mit dem Streben nach Erkennen und diese Erwägung muß auf legitimem Wege weiter führen. Es mag richtig sein, daß Dieser oder Jener nach seiner empirischen Beschaffenheit und so lange diese dauert, zu einem befriedigenden, inhaltreichen Wissen und zur Gewißheit von dem Inhalt nicht kommen kann. Aber daran muß nicht der Mangel an Cognoscibilität des Objects überhaupt Schuld sein. Die Schuld kann auch auf der subjectiven Seite liegen, nämlich daran, daß es die Homogeneität mit dem Object noch

nicht gefunden, für welche sich dasselbe erschließen kann. Es ist daher angezeigt, daß das skeptische Subject den Zweifel prüfend auch gegen sich selber richte, gegen das Recht behaglicher Selbstzufriedenheit, wie gegen das Recht des Verzagens an Wahrheit und Gewißheit, welches beides der geistigen Trägheit und Bequemlichkeit gleich sehr dienen kann. Das Stehenbleibenwollen aber in der bloßen Skepsis oder in dem Verzagen an der Erreichbarkeit von Wahrheit und Gewißheit ist deshalb eine sittliche Unmöglichkeit, weil der sittliche Trieb auf geistige Selbsterhaltung, auf Entwicklung der Persönlichkeit gerichtet ist und bleiben muß. Zu dieser Selbsterhaltung gehört aber wie das Verlangen und Streben nach dem Gute der Wahrheit, so auch die Zuversicht, daß das redliche Streben nicht unbelohnt bleibe. Dieses Streben ist Pflicht. Und da es ohne dieses Vertrauen oder den Glauben an die Erreichbarkeit jenes Gutes von niemand würde behauptet werden können, so ist auch der Glaube Pflicht, daß unsre gesammte Organisation und die objective Welt der Wahrheit zusammen passen, eine Homogeneität zu einander haben, und daß, wenn das, was wahrhaft und wirklich Object ist, auf die rechte Empfänglichkeit trifft, es sich dieser auch erkennbar, ja als Wahrheit evident machen kann, wenn auch nicht ohne fortschreitende Arbeit. Diese Grundsätze erfreuen sich auch der Anerkennung einer großen Zahl angesehener Philosophen der neueren Zeit. [1]

[1] Vgl. Schleiermacher, Die philosophische Ethik, Einleitung; Dialektik S. 19. 30. 31. 69. H. Ritter, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. 2 Bde. 1862–64; System der Logik und Metaphysik. 1856. Fr. Harms, Die Philosophie seit Kant. 1876. Chalybäus, Wissenschaftslehre. 1846; Philosophie und Christenthum 1853. Ulrici, Gott und die Natur 1866. A. 2; Gott und der Mensch 1866; Glauben und Wissen, Speculation und exacte Wissenschaft 1858. Fichte d. J. Anthropologie 1856; Psychologie 1864; Theist. Weltanschauung 1873. Weiße, Idee der Gottheit 1833; Philosophische Dogmatik Bd. 1. 1855. Karl Philipp Fischer, Die Idee Gottes 1839; Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Bd. 1. 141 ff. 1847. Ulr. Wirth, Philosophische Zeitschrift von Ulrici und Wirth 1865; Die speculative Idee Gottes und die damit zusammenhängenden Probleme der Philosophie 1845. Trendelenburg, Logische Untersuchungen. 2 Bde. 1862. Franz v. Baader, Fermenta cognitionis. Franz Hoffmann, Philosophische Schriften. Bd. 1; Theismus und Pantheismus. Sengler, Erkenntnißlehre. 1858.

Dritter Abschnitt.

Die dritte Stellung zum Christenthum oder die Stufe der religiösen Gewißheit.

Erster Artikel.

Die Besinnung auf sich selbst oder der praktisch werdende Zweifel.

§ 10.

Der mit dem Gewissen sich einigende religiöse Trieb schlägt, statt dem theoretischen Zweifel am Christenthum zu erliegen, einen neuen Weg zur Gewißheit ein, den Weg der auf Erfahrung ruhenden sittlich-religiösen Selbsterkenntniß. Diese führt aber zunächst zu noch ernsterem, tiefer gehendem Zweifel praktischer Art.

1. Der an dem christlichen oder dem religiösen Glauben überhaupt irre werdende Zweifel muß folgerichtig auch ein praktischer werden, sei es so, daß überhaupt mit der Religion und dem religiösen Verhalten gebrochen wird, oder so daß der Zweifel sich auch, ja vor Allem gegen die eigene Person, ihr sittlich-religiöses Verhalten richtet. Daß er praktisch werde, wird von dem Wesen des Menschen gefordert, dessen Bedürfniß es ist, in der einen oder andern Weise Einheit und Harmonie mit sich zu gewinnen, und was diese stört, auszustoßen. Der erstere Weg nun ist sittlich nicht gangbar. Einigt sich vielmehr, was sittlich gefordert werden kann, sittlicher Sinn mit dem religiösen Trieb und behauptet sich dadurch dieser, so führt diese Einigung auf den anderen Weg, zur zweiten Form des praktisch werdenden Zweifels. Wir gehen zur Begründung dieser Sätze fort.

2. Schelling sagt einmal: daß keine den Namen verdienende Philosophie irreligiös und unsittlich sein wolle. Wenn eine den Unterschied zwischen Gott und der Welt, entweder Gott oder die Welt leugnende Philosophie nicht bloß die Religion und das Sittliche verletzt, sondern auch sich selbst schädigt, ja ihr eigenes Grab gräbt, so folgt auch, daß ein auf solche Philosophie sich stützender Zweifel am Christenthum der festen Basis entbehrt, und weder sittliche noch wissenschaftliche

Berechtigung da ist, deshalb auf die Pflege des religiösen Triebes zu verzichten. In unsern Tagen giebt es freilich Wenige, die sich dem einen oder andern der philosophischen Systeme ganz und gar ergeben, viel häufiger ist ein eklektisches Verfahren, wie denn die geistige Atmosphäre unserer s. g. gebildeten Welt sich aus Elementen verschiedener Systeme in manchfacher Mischung zusammensetzt. Aber trotz dessen bleibt unser Satz stehen: daß jede Denkweise, die der Religion und Sittlichkeit feindlich ist, auch die Probe der wissenschaftlichen Prüfung nicht besteht, sondern in sich zerbröckelt und zu consistentem Gedankenbau nicht gelangt, wie der vernünftige Geist ihn verlangt, der Einheit mit sich selbst sucht und nicht haltungslos in Widersprüchen sich umtreiben will. Schon dieses steht apagogisch für das heilige Recht der Sittlichkeit und Religion im Allgemeinen ein. Wir haben auch positiv den wesentlichen Zusammenhang des zum Wissen werden wollenden Denkens, mit dem Ethischen erkannt (§ 4. 9, 5). Das Sittliche aber, wird es anerkannt, führt nothwendig auch zur Anerkennung des Religiösen und des religiösen Triebes, also zur Anerkennung der Pflicht, den religiösen Trieb wie den sittlichen zu pflegen. Das Sittliche enthält die Forderung, sich mit dem Guten zusammen zu schließen. Das Gute aber ist eine Einheit; ich kann daher das einzelne Gute als solches nur deshalb wollen, weil das Gute überhaupt zu wollen ist, ja im Wollen eines einzelnen Guten, weil es gut ist, ist auch schon das Gute als Allgemeines mitgesetzt und gewollt. Nun ist aber Religion, wie wenigstens das Christenthum sie will, im allgemeinen Einheit mit dem Urguten schlechthin. Folglich könnte die Verwerfung der Religion nur Verwerfung der Einheit mit dem Urguten sein, also nicht aus sittlichem Interesse stammen. Vielmehr wer das Ethische will, kann nicht ohne Widerspruch mit sich selbst von Gott als dem Urethischen lassen, wie immer er auch im Uebrigen gedacht werde. Damit ist das Band zwischen Sittlichkeit und Religion im Allgemeinen hergestellt. Es gehört also zur Gewissenhaftigkeit, den religiösen Trieb zu pflegen, sofern derselbe auf das Urethische gerichtet ist, das nicht in der Welt für sich zu suchen ist, wenn es dabei bleibt, daß die Unterschiedenheit zwischen Gott und Welt unbeschadet ihrer inneren Bezogenheit auf einander festzuhalten, der Monismus sowohl akosmistischer wie pankosmistischer Form unhaltbar ist. Es

soll nicht behauptet sein, daß mit dem bisherigen schon genügend die positive, wissenschaftliche Begründung der Religion gegeben sei, wohl aber Folgendes. Mögen dem Subject auf dem Standpunkt des religiösen Zweifels noch so viele Dunkelheiten und Schwierigkeiten entgegenstehen: aus theoretischen und ethischen Gründen darf ihm angesonnen werden, mit der Religion überhaupt nicht zu brechen, sondern im Streben nach der wahren Religion zu verharren. Der Zweifelnde hat sich sowohl der These entgegenzusetzen, welche die Religion für entbehrlich hält, als auch der These, welche zum voraus die Religion für unmöglich, das Göttliche für zu hoch ansieht, um erreicht werden zu können.

Für entbehrlich können sie nur die halten, die dem religiösen Trieb falsche Surrogate unterschieben wollen. Als solche Surrogate können die verschiedenen geistigen Gebiete außer der Religion gelten, Wissenschaft, philosophische oder empirische, Kunst, das bürgerliche oder staatliche Leben. Es gibt Menschen, denen die Harmonieen der Musik die Stelle der Religion vertreten sollen, wie anderen die bildenden Künste, Dichtkunst oder Theater, also Aesthetisches. Noch andere behandeln die Religion als ein zwar allgemeines aber nur pathologisches Bedürfniß, das seine Befriedigung so gut verlangen könne, als andere Bedürfnisse. Von diesem Bedürfniß getrieben entwerfe sich die Phantasie gewisse Vorstellungen religiöser Art, die auch ohne objective Wahrheit ihre Berechtigung haben, wenn sie uns nur den Dienst der Befriedigung leisten. Es komme bei religiösen Gefühlen oder Vorstellungen auf Wahrheit oder Unwahrheit nicht an, sondern nur darauf, subjective Vorstellungen zu finden, welche das Gefühl des Friedens oder der Harmonie gewähren. Aber offenbar würde von Stund' an die Religion ersterben, wenn der Fromme sich sagen müßte, seine Vorstellungen seien nur Phantasiespiele. Die Religion ist kein Spiel, sondern die Stätte des tiefsten Ernstes, sie ist heiliges Land. Woher sollte auch die ethische Logik kommen, welche eine auf Unwahrheit ruhende, also in sich unwahre Harmonie befürwortete, oder mit der einheitlichen Vernunftanlage des Menschen für vereinbar hielte? Solche gleichsam aus Mitleid mit unserer Schwäche gewährte Duldung verschmäht die Religion, sie muß auch der Ernst der Wissenschaft verschmähen. Auch nicht wohlthuende, selige Gefühle dürfen der Religion substituirt werden wollen. Keines-

wegs kommt es in der Religion nur auf die persönliche Seligkeit an, da es in ihr dem Menschen nicht bloß um sich, sondern auch um Gott zu thun ist, nicht bloß um Genuß oder gar um Selbstgenuß nach Art gewisser Romantiker, sondern auch um die Heiligung des Namens Gottes, um Gottes Ehre und Preis, sowie um das richtige Verhältniß zwischen Gott und der Seele. Alles auf Gottesgenuß stellen, das hieße Feuerbachs Vorwurf berechtigen, der die Religion als eine feinere Art des Egoismus behandelt. Was aber jene Lebensgebiete neben der Religion anlangt, so können sie allerdings mit einer Art von religiösem Pathos oder Begeisterung ergriffen und in einer Art von Cultus auch mit Opfern und Hingebung betrieben oder gefeiert werden. Wird mit solchem Cultus Ernst gemacht, so haben wir in neuer Form Vergötterungen, wie sie im Heidenthum herrschten. Aber es ist Willkür, die Wissenschaft oder Kunst, das bürgerliche oder politische Leben zu verabsolutiren, und wo nur der religiöse Trieb sich selbst behauptet, da weiß er auch, daß er in jenem Gebiete nicht findet, um was es ihm zu thun ist, die Gemeinschaft mit dem heiligen Göttlichen selbst, dem realen Urquell der Principien all jener Gebiete, und er verwirft (mit noch mehr Recht als den Glauben, wie er ihn bisher kannte) den beabsichtigten Ersatz für den christlichen Glauben, den Versuch, als Religion zu behandeln, was Religion nicht ist; denn es ist sittlich, ein jedes Gebiet nach seinem Wesen zu behandeln.

Aber auch die Unmöglichkeit der Religion anzunehmen ist unberechtigt. Viele meinen freilich, wenn sich bei ihnen Zweifel eingestellt haben gegen die Religion, namentlich die christliche, gegen Wunder, oder gegen die Inspiration der H. Schrift, und der frühere historische Glaube ihnen geschwunden ist, so müsse dieser Verlust die Wirkung haben, daß nun das religiöse Leben überhaupt auf so lange zu suspendiren sei, bis auf theoretischem Wege die Gewißheit von dem Allen sich wieder hergestellt habe. Auf so lange habe der Mensch ohne Gott zu leben. Allein jene Zweifel sind an sich, vom religiösen Triebe aus angesehen, eine rein theoretische Bewegung. Der religiöse Trieb selbst aber darf, ja muß nach Gott verlangend bleiben wie die Brust nach Luft, das Auge nach Licht. Nur durch schwere Verschuldung könnte es dahin kommen, daß der theoretische Zweifel auch den religiösen Trieb knicken und ersticken dürfte. Von der Kunst verlangt man nicht, daß sie den

Menschen weise und gut mache. Sie ist, was sie soll, wenn sie auf dem Gebiete des Schönen das Ihrige leistet. So muß auch das von theoretischen Zweifeln gepeinigte Subject nicht verlangen, daß die Religion zunächst alle theoretischen Zweifel hebe und als Erstes eine theoretische Befriedigung gebe, sondern Einigung mit Gott verlangt und verheißt sie. Vielleicht daß, ist erst diese erreicht, aus ihr neben anderem Segen auch der abfließt, daß sie die Zweifel zerstreut, wie das Licht der Sonne den Nebel. Wenn Religion dem Geist unentbehrlich ist, so würde die Annahme der Unmöglichkeit der Befriedigung des religiösen Bedürfnisses besagen: wir seien organisirt für einen quälenden Widerspruch. Sagt die Sophistik: „Das Göttliche ist für uns unerreichbar, weil zu hoch", so müßte, wenn sie Recht hätte, dieses zur schlechten Ergebung des Pessimismus oder des Indifferentismus führen. Auch für die Religion wie für das Erkennen ist die sittliche Gesinnung zu verlangen, welche in der Zuversicht, daß das für uns Unentbehrliche auch für uns bestimmt sei, den religiösen Trieb pflegen will. So ist es das den religiösen Trieb mit umfassende Sittliche, was nicht gestattet, dem Gedanken der Entbehrlichkeit oder Unmöglichkeit der Religion Gehör zu geben. Aber wie soll nun die religiöse Lebendigkeit erhalten und genährt, das Suchen der religiösen Gewißheit im Gange erhalten werden?

3. Auch wenn anerkannt wird, daß der religiöse Sinn nicht ersterben dürfe sondern lebendig bleiben müsse, kann sich das Subject mit ihm so auseinander zu setzen suchen, daß es selbstgewählte Wege geht, die nicht mit der Wahrheit bestehen, daher nicht zum Ziele führen. Es mag sein, daß es, nicht in Gleichgültigkeit gegen die objective Wahrheit, sich gewisse Begriffe von Gott in Voraussetzung ihrer Wahrheit macht, vielleicht eine „natürliche Religion", unter Berufung auf ihre Vernünftigkeit sich auferbaut und nun, mit diesen Begriffen in Denken oder auch Handeln verkehrend, Religion zu haben glaubt. Allein einmal droht hier — wie das Heidenthum beweist — die Gefahr der wenn auch unbewußten Willkür und Subjectivität. Sodann weichen erfahrungsmäßig die Aussagen der auf ihre empirische Vernunft sich Berufenden unendlich von einander ab; Widersprechendes aber kann nicht zugleich wahr sein. Und auch, wenn die Urtheile und Begriffe an sich tadellos wären, so ist doch offenbar mit Begriffen und Begriffssystemen

noch nicht gegeben, was die Religion will. Sie ist auf lebendige Gemeinschaft und Erfahrung dessen, in dem wir leben, weben und sind, nicht auf ein bloß einseitiges Verhältniß des Menschen zu dem als objectiv vorgestellten göttlichen Wesen gerichtet. Die erfahrungsmäßige Unfähigkeit der s. g. Vernunftreligion, eine Gemeinschaft gleich denkender Bekenner zu sammeln, die nach einer Seite in der Verschiedenheit der empirischen Vernunft in den Verschiedenen ihren Grund hat, muß das Subject über seine nur aus sich geschöpften Begriffe unsicher machen; ohne den Glauben an den objectiven Werth dieser Begriffe aber wird ein Verhalten zu ihnen als zu objectiver realer Wahrheit zur Thorheit werden und in ein bloßes Verhalten zu sich selbst übergehen müssen. Wird nun erkannt, daß es dem unverfälschten religiösen Trieb nicht bloß um Begriffe, eigene oder fremde, wahre oder falsche, nicht um eine bloße Beschäftigung mit sich selbst oder seinen Producten, sondern um den lebendigen Gott, um gegenseitige Gemeinschaft mit ihm, also auch um seine Bezeugung zu thun sein muß, so kann der Geist, der gottesbedürftig aber von der bisherigen sich als Offenbarung Gottes gebenden Geschichte abgewendet ist, die Richtung nehmen, neue Offenbarungen zu erwarten. Dahin gehören zum Theil die, welche von einer „Religion der Zukunft" oder von einem „neuen, ewigen Evangelium" sprechen. Aber da die neue Offenbarung ausbleibt und der religiöse Trieb nicht ewig unbefriedigt in leerem passivem Warten sich verzehren darf, andrerseits die Wege der falschen Mystik und Schwärmerei, welche unhistorisch, abrupt und gewaltsam sich neuer Bezeugungen oder Einsprachen Gottes bemächtigen will, eine willkürliche, der Demuth ermangelnde Activität enthalten, so fordert der Gedanke Gehör: ob auch das Subject selbst, das zweifelnde, ja der Religion entfremdete, sich bisher dem religiösen Trieb gemäß verhalten habe? ob nicht die Schuld religiöser Nichtbefriedigung an ihm liegen möge?

4. So sind wir wieder auf das ethische Princip zurück geführt, welches, nun dem religiösen Triebe mehr und mehr sich einverleibend, dem Proceß einen neuen, bis in die Ewigkeit fortwirkenden Impuls zu geben vermag. Ethisch aber wird der religiöse Trieb in dem Maße bestimmt, als die Kritik oder der Zweifel sich nicht mehr zuerst gegen dieses oder jenes objectiv Gegebene, sei es Lehre oder Geschichte kehrt, auch nicht bloß im Allgemeinen gegen die bisherige einseitig theoretische

Stellung des zweifelnden Subjectes, sondern bestimmt gegen das Subject selbst, gegen die Vorstellung von seiner eigenen Vortrefflichkeit und Reinheit. Da kann es nicht fehlen: es erkennt bald, daß es mit ihm nicht res integra sei; eine bittere Erkenntniß, aber doch ein Anfang davon, auch praktisch und in Wirklichkeit im Element der Wahrheit zu stehen. Das erste Gewisse, auf das Verlaß ist, ist das Wissen, daß wir nicht sind, wie wir sein sollten. Und nun ist die Frage: wie soll es besser werden? wie ist das Werk, das Lebenswerk schlechthin anzufangen, das die ganze Kraft des Willens, sein ganzes Streben in Anspruch zu nehmen berechtigt ist? Auch hier wieder sind Irrgänge mehrfacher Art möglich. Die Ineinsbildung des Sittlichen und Religiösen vollzieht sich nicht auf einmal. Verkehrte Richtungen wirken, auch wenn jene bittere Selbsterkenntniß begonnen hat, unbewußt nach, Ablenkungen oder Verfälschungen des religiösen Triebes können selbst im Gewande und Namen des ethischen Princips auftreten. Aber sie werden auch von dem redlichen Sinn durchschaut und überwunden. Die möglichen Abirrungen sind Fehler sittlichen Trotzes oder Verzagens, entweder Fehler sittlicher Oberflächlichkeit und voreiliger Selbstzufriedenheit oder der Muthlosigkeit, also Fehler pelagianisirender oder manichaisirender Art. Was den ersten Fehler anlangt, so ist dabei nicht zu verweilen, daß Jemand ergriffen von dem sittlichen Ideale, wodurch eine neue Welt vor ihm aufsteigt, sich darin gefallen und befriedigen kann, daß er so Hohes denke und daran eine ideale Lust habe (Röm. 7, 22). Denn solche Verwechselung des Denkens mit dem Sein und Willen zeugte von Mattheit des sittlichen Sinnes und Triebes. Aber auch, wo der Wille in Betracht genommen wird, kann es geschehen, daß man auf seine guten Wollungen oder Vorsätze sich etwas zu Gute thut und eigenmächtig annimmt, Gott werde das Wollen für das Sein und für die That nehmen. Aber das sittliche Princip gestattet nicht, zufrieden zu sein mit einem Willen, der das Gute zu thun gedachte, aber unkräftig war oder gar durch andere Impulse sich zum Bösen bestimmen ließ. Der sittliche Sinn hat eine gerechte Scheu davor, sich selbst Ablaß zu geben. Wer ferner nur bei guten sittlichen Vorsätzen stehen bleibt, mit Gott also nur durch das Band des Gesetzes oder des gebietenden göttlichen Willens, nicht aber mit Gott selbst, wie

die Religion es verlangt, in Verbindung kommt, der bleibt in äußerlichem Verhältniß zu ihm, dem bleibt aber auch Gott dem Gesetzgeber und Richter gegenüber die Erfahrung nicht erspart, wieweit der Abstand ist zwischen dem sittlichen Ideal und der empirischen Wirklichkeit des Ich, wie groß der Schritt vom Wollen zum Sein. Er macht die Erfahrung, wie das Ich stets wechselt und „schwebt zwischen seinem Urbild und seiner Carricatur." Haben nun diese Erfahrungen lange fortgedauert, hat sich sowohl der gute Vorsatz als die Untreue und Schwäche oft wiederholt, so ist das Ende des pelagianischen Leichtsinnes, der bei seinem Wollen die Mittel zum Können nicht überschlug (Luc. 14, 28), leicht wieder ein Rückfall in ein (dem Manichäismus und Pessimismus verwandtes) Verzagen an dem höheren Lebensziel und Streben. Die Sophistik sagt nun: die reine Tugend ist wie Gott selber zu hoch, für uns unerreichbar, und so kann der Mensch in eine schlechte Ergebung, in ein mattes Wesen ohne Schwung und hohes, ernstes Ziel, in die Temperatur der Lauheit und Schlaffheit gerathen, in der alle edleren Lebenskeime des inneren Menschen welk werden (Apok. 3, 14).

Aber auch wo es dazu nicht kommt, kann sich ferner der richtigen Hineinbildung des Ethischen in das Religiöse eine Selbstanklage entgegenstellen, die den Fortschritt zur Versöhnung hindert. Das Ich, das die Kritik gegen sich richtet, kann sich theilen in ein anklagendes und in ein angeklagtes, und will von dieser Selbstanklage nicht lassen, sondern dabei beharren und beruhen, weil es insgeheim in ihr sich selbst gefällt. Hierher gehören vielfache Aeußerungen negativer Askese, welche verfährt, als hätte der Schmerz für sich schon etwas Gottgefälliges, Werthvolles. Aber in solcher scheinbaren Strenge der Selbstanklage ist doch wieder Laxheit, Pelagianismus eingeschlossen, denn in ihr sieht das Subject seine Versöhnung, seine sühnende Buße, seinen Stolz, ein gutes Werk. Und bleibt es dabei, so kommt es dahin, daß das falsche Herz solchen Schmerz nährt als Quell der Freude, gleich unethisch in Schmerz und in Freude. Solches findet sich nicht bloß in Erscheinungen der katholischen Kirche, wo es sich gewissermaßen als legalisirt ansieht; auch auf evangelischem Boden kann ein krankhaftes Verharren im Sündenbewußtsein und in einem Bußschmerz, der sich auf sich selbst etwas zu Gute thut, vorkommen. Und wie in heidnischen

Culten ähnliche Erscheinungen sich finden, so hat auch in der profanen neueren Literatur die selbstgefällige Zerrissenheit, die sich auf sich selbst etwas zu Gute thut, in dem sogenannten Weltschmerz eine ebenso oberflächliche, wie vielfach gefeierte Gestalt uns erleben lassen. Aber die Falschheit des Herzens ist dabei offenbar. Solcher Schmerz, unwahr in sich, vergiftet das sittliche Bewußtsein. Die Strenge der Selbstbeurtheilung ist eitel Schein, da das Ich als beurtheilendes sich selbst als edel fingirt und genießt. Da kommt es also darauf an, daß der empirische Mensch in seiner Ganzheit und Einheit dem Urtheil Gottes, von dem ihm das Gewissen Kunde gibt, sich unterstelle, nicht aber sich dualistisch theile in zwei Menschen, von welchen der eine gut und edel sei. Der ideale Mensch ist ja zunächst kein Sein, sondern sein sollend; er beansprucht aber den ganzen empirischen Menschen und treibt daher an, anders als durch jene Zweiheit, die Versöhnung zu suchen.

5. Wo nun aber im Gegensatz gegen diese Verirrungen der religiöse Trieb in seiner ethischen Richtung rein festgehalten wird, da weiß und bekennt sich der Aufrichtige als schuldbelasteten Sünder. Damit beginnt er in der Wahrheit zu stehen, und eine Gewißheit sittlich religiösen Charakters zu haben, wenn auch schmerzlichster Art. Dieselbe ist auch nicht bloß negativer Beschaffenheit, sondern treibt vorwärts. Der ethisirte religiöse Trieb weiß den Werth und die Nothwendigkeit lebendiger Gottesgemeinschaft ganz anders zu schätzen, als zuvor. Jetzt erst, wo ihm das hohe reine Bild der Gottähnlichkeit aufging, dazu er berufen ist, kann er den Psalmisten verstehen und mit ihm sprechen: Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott. Wann werde ich dahin kommen, daß ich Gottes Angesicht schaue? Oder mit Augustinus: Meine Seele hat nicht Ruhe, bis sie Ruhe findet in dir! Das gleichen Schrittes mit dem Bewußtsein der hohen persönlichen Aufgabe erwachte Bewußtsein der Sünde und Schuld ist nun zwar auch Bewußtsein der Trennung und Geschiedenheit von Gott. Aber das muß nur das Bedürfniß der Einigung mit Gott schärfen und vertiefen zum lebendigsten Verlangen nach der Versöhnung mit ihm. Und da der geweckte sittlich-religiöse Sinn wohl weiß, daß er sich diese nicht geben noch fordern und ertrotzen kann, so ist er angewiesen auf Gottes That, der allein Sünde vergeben und den Himmel seiner Gemeinschaft erschließen kann. Da wird die Frage be-

rechtigt und nothwendig: sollte nicht irgendwo die wahre Religion, die Religion der Versöhnung gegeben sein, ohne die der erwachte religiöse Sinn nicht leben kann? Wenn die vorchristliche Zeit noch lange leben konnte auf Hoffnung, weil das Bewußtsein seine Vertiefung noch nicht hatte oder auf göttliche Verheißung sich verließ und den neuen Bund erharrte, als dessen Verwirklichung das Christenthum auftrat, so nimmt doch innerhalb der Christenheit das mit der inneren Entzweiung beschäftigte Bewußtsein nothwendig und unwillkürlich eine gespanntere, peinigendere, heilverlangendere Gestalt bei ernsteren Gemüthern an, als vor Christus. Suchen sie aber ernstlich eine Religion der Versöhnung so kann kein Zweifel sein, sie ist entweder nirgends oder in derjenigen zu finden, welche allein und ausdrücklich die Religion des Friedens mit Gott zu sein beansprucht. Sie stehen ihr vielleicht auch jetzt noch fremd gegenüber, und doch ist ein großer Unterschied in Vergleich mit der Zeit, da sie am historischen Glauben irre wurden. Denn damals fragten sie noch nicht nach der Religion der Versöhnung. Jetzt dagegen sind ihnen neue religiöse Bedürfnisse und ein ernsterer sittlicher Sinn erwacht; und da wäre ein einfaches Stehenbleiben bei dem früheren Verwerfungsurtheil gänzlich unberechtigt. Das Christenthum, müssen sie sich sagen, werde ihnen vielleicht in ganz anderem Licht erscheinen, wenn sie ausgestattet mit ihren neuen Erfahrungen oder Bedürfnissen einen prüfenden Blick auf dasselbe werfen wollen. So muß der Zweifel und die Selbstkritik die Richtung auch auf ihre bisher zum Christenthum eingenommene Stellung nehmen.

Zweiter Artikel.

§ 11. Uebergang vom religiösen Zweifel zur religiösen Gewißheit. Die göttliche Traurigkeit oder die Reue, die niemand gereuet. (2. Kor. 7, 10.)

Ist durch den sittlich-religiösen Proceß (§ 10) die Trauer über sich selbst zum Heils- oder Lebenszweifel geworden, so ist Verständniß und Empfänglichkeit für die evangelische Botschaft erschlossen, die alle Selbstrechtfertigung des Sünders verwirft, aber auch die Selbstverurtheilung wie bestätigt, so in göttliche Vergebung umsetzt und

dem Glauben an Christus Gewißheit der Rechtfertigung verheißt. Durchdringen sich nun kraft der Predigt von Christus Demuth und Muth, Verzagen an sich selbst und Vertrauen auf Gott zu lebendiger Einheit, so wird der Act des Glaubens möglich, sittlich nothwendig und wirklich, der das Evangelium innerlich aneignet und dem sich dieses nun in eigenster Erfahrung als die Kraft des Heils und als die Wahrheit erweist, die eine neue Weise des Seins und Bewußtseins, die Gotteskindschaft begründet.

1. So schmerzlich auch die aufrichtige Selbsterkenntniß ist, und so wenig die Trauer über sich und das Bewußtsein der Geschiedenheit von dem heiligen und gerechten Gott schon Versöhnung bringt oder ist, so kündigt sich darin doch schon mehr innere Homogeneität mit dem, was das Christenthum sein will, an, als die Stufe des bloß historischen Glaubens hatte, die noch kein inneres Verhältniß zum Christenthum besaß. Denn wie gar anders steht jetzt der Mensch da, als damals, wo er mit dem historischen Glauben brach! Damals erschien ihm das Christenthum vielleicht nur als ein todter, den Geist belastender Haufe von Satzungen, oder wie eine fremdartige, die Freude und Sicherheit des selbstzufriedenen Bewußtseins störende Botschaft: jetzt wird die wahre Religion gesucht und erkannt, daß, um die wahre zu sein, sie Religion der Versöhnung sein muß, und das Subject steht wieder vor dem Christenthum mit der Frage: Da ich ohne Religion und Gottesgemeinschaft nicht leben kann und mit dem Edelsten und Besten in mir verloren gehe, bist nicht du die Religion der wahren, versöhnenden Gottesgemeinschaft? Kannst und willst du nicht mein, mein Glaube und meine Liebe werden? Und in der Frage, ob nicht das Christenthum die Religion sei, liegt schon der Wunsch, daß es so sein möchte, die Geneigtheit zu glauben. Damit ist wieder eine positive Stellung zum Christenthum eingenommen, und ein Wendepunkt eingetreten, der Hingebung an die objective Anschauung vom Christenthum, von Christus fordert. Die Macht des Christenthums über Andere, und sein Segen für sie will nun nicht bestritten werden, nur fehlt die eigene Gewißheit von seiner Wahrheit. Aber verglichen mit der Stufe des historischen Glaubens ist nun auch ein Weiteres gewonnen, ein Dreifaches: Die Erleuchtung über die eigene Unvollkommenheit und Sünde, oder über das Bedürfniß der Versöhnung; die Erleuchtung

über das, was des Christenthumes Kern und Mittelpunkt sein muß, wenn es leisten soll, was der religiöse Trieb bedarf; endlich ein erschlossenes Auge dafür, wo in einer Person oder einem Werke der Geist der Versöhnung, der Gottesfriede lebt; wo das Subject den wirklichen Besitz und Genuß des höchsten Gutes, der Lebensgemeinschaft mit Gott voraussetzen kann, also der geöffnete Sinn für die Spur der göttlichen That, mit dem Streben, derselben mittheilhaft zu werden. Jetzt weiß die Seele das Entscheidende, das Centrum von der Peripherie zu unterscheiden, um darnach ihre Stellung zum Christenthume zu nehmen, d. h. sie weiß, womit zuerst die Einigung zu suchen ist und was an ihm zunächst auf sich beruhen mag.

2. Die Hauptsache für den wirklichen Fortschritt auf der Bahn, die sich hiemit eröffnet, liegt darin, daß der lebendig erwachte religiöse Trieb nicht in sich bei seiner Subjectivität verharre, denn das hieße sich mit sich selber nähren oder vielmehr sich in sich verzehren wollen; sondern daß das Subject den Weg finde zu der religiösen Objectivität, in letzter Beziehung zu dem lebendigen in Thaten sich bezeugenden Gott, aber ohne sich selbst zu verlieren, oder den Gegenstand sich nur äußerlich zu lassen, vielmehr um denselben mit seinem Bewußtsein innig zu vermählen.

Aber solcher Zuwendung zur Welt der religiösen Objectivität stellen sich wieder Hindernisse entgegen, die in Ausdauer und Redlichkeit beseitigt sein wollen. Die nach lebendiger Gottesgemeinschaft verlangende Seele weiß sich mit der Bedeutung der Geschichte für die Religion nicht sofort zurecht zu finden, kann glauben, die Geschichte als etwas Vergangenes könne für die Religion nichts austragen, es könne das Göttliche seine Geistigkeit nur als geschichtsloses behaupten. Der Verstand kann ferner gegen ein Nahen, eine Herablassung Gottes in die Geschichtlichkeit, wie das Christenthum sie lehrt, seine Erhabenheit und Unendlichkeit, wohl auch Unveränderlichkeit geltend machen. Alles Aeußere kann als zu niedrig und unwürdig erscheinen, um Organ oder Mittel göttlicher Gnade zu sein, oder auch als Umweg, um für den Geist etwas zu leisten. So kann alle äußere objectiv geschichtliche Offenbarung Gottes, alle Manifestation, als ein Einwirken oder Eintreten Gottes in die Geschichte als unmöglich erscheinen, vor allem die Menschwerdung Gottes in Christus; und die Frömmigkeit kann so in einem geschichtslos spiritualistischen falsch

mystischen Charakter beharren zu müssen meinen. Allein diese Einreden haben kein Recht, den Gang des nach religiöser Gewißheit Strebenden aufzuhalten. Vielmehr schon die Mystik des Mittelalters erkannte: „Wem Innerkeit wird in Außerkeit, dem wird Innerkeit innerlicher, denn (Dem) dem Innerkeit wird in Innerkeit" (H. Suso). Die äußere Realität muß nicht ungeistig, geistlos oder geistwidrig sein; sie kann auch die auf Weltwirklichkeit gerichtete Energie des Geistigen selber darstellen. Die Geschichte kann auch Ewiges ausdrücken und ewigen Gehalt haben, der gleichsam für jeden Empfänglichen sich verjüngt; die Frömmigkeit selbst aber verlangt zwar nicht bloß nach vergangenen Thaten Gottes, aber ebensowenig nur nach einer Kunde von abstracten Grundsätzen göttlicher Heilsordnung, sondern, weil nach lebendiger Gottesgemeinschaft, nach Thaten Gottes, die sich für das Subjekt und in ihm verjüngen, und ihm eine objective Bürgschaft geben, nicht bloß mit subjectiven Einbildungen und Vorstellungen zu thun haben. Der normale religiöse Trieb ist nicht nur auf ein ewig gleiches göttliches Sein gerichtet, sondern auf Gottes Sein insofern, als es auch Princip von Thaten ist, von Liebesbegegnung Gottes mit dem Menschen. Ebenso ist aber auch die Vorstellung von einem Gott, der durch seine eigene Majestät unfrei, von der Welt abgeschlossen sei, eine willkürliche; seine Unendlichkeit wäre grade dadurch verendlicht, wenn die Welt ihm als unübersteigliche Schranke gegenüber stände, so daß er in ihr sich nicht als Lebendigen beweisen könnte. Dasselbe ergibt sich von dem Bedürfniß des Menschen aus. Dem Frommen ist es wie gesagt um persönlichen Antheil an Gottes Huld zu thun. Nun wäre aber Gott und seine Gnade in ihrer Allgegenwärtigkeit, in ihrem freien Schweben über dem Weltall für den Einzelnen nicht erfaßbar; gerade weil sie überall ist, ist sie für das Subject gewissermaßen nirgends, und der Mensch würde da ihrer als einer auf ihn gerichteten nimmer froh. Das Alles erhält aber noch größeres Gewicht durch das Schuldbewußtsein, das uns Gott ferne rückt, wenn nicht er vergebend sich naht. So muß also, und das ist die Lehre des Christenthums, der unendliche allgegenwärtige Gott, mit Luther zu reden, sich selbst für uns faßlich machen, das ewige Wort, das in seiner Unendlichkeit über uns schwebt, muß zur geschichtlichen Macht werden und sich zeitlich manifestiren, um Zugang zu dem Einzelnen zu haben und Zugang zu sich zu

geben. Der Mensch, dieses einzelne geschichtliche Wesen bedarf es, daß die ewige Gnade für ihn eintrete in seinen Kreis, und ohne sich zu verlieren, sich herablasse in die Einzelheit des Raumes und der Zeit. Statt durch diese als durch Schranken sich von den Menschen scheiden zu lassen, wird sie das Endliche mit Raum und Zeit zu Medien ihrer Selbstoffenbarung und Mittheilung verwenden können. So wird also das Subject, unbeirrt durch Einwürfe des Verstandes gegen die Möglichkeit, daß Gott in Raum und Zeit eingreife, Aeußeres und Endliches zum Organ seiner Offenbarung und Selbstmittheilung machen könne, sich im Gebiet der Christenheit danach umzusehen haben, wo es echte verläßliche Spuren der Nähe und der Thaten Gottes finde, die seinem religiösen Bedürfniß zur Nahrung und Befriedigung dienen können. Denn die Unmöglichkeit annehmen, durch objectiv Geschichtliches mit Gott selbst in Gemeinschaft zu kommen, hieße wieder die Unmöglichkeit der Religion behaupten.

3. Nun bietet sich innerhalb der Christenheit dreierlei dar, was Organ oder Vehikel der Gottesgemeinschaft, Repräsentation der Nähe Gottes bei den Menschen sein will: die religiöse Gemeinschaft, sei es in freier socialer Form, sei es in organisirter als Kirche; sodann Heilige Schriften als Denkmäler oder Urkunden göttlicher Offenbarung oder des Wortes Gottes an die Menschen; endlich heilige Handlungen symbolischer Art, welche als gottgestiftete verheißen, daß mit ihnen eine göttliche Mittheilung sich für den Empfänglichen verbinde, d. h. die Sacramente. Jedes dieser drei für sich hat einen Mangel an sich, aber jedes derselben vermag auch etwas Eigenthümliches zu leisten, wodurch ein Mangel der andern ergänzt wird, so daß zum normalen Gang und Anlangen beim Ziel ein Zusammenwirken dieser drei erforderlich ist.

Gewiß ist es naturgemäß und heilsam, daß das Subject, dem das Auge für die Versöhnung und Gottesgemeinschaft als das höchste Gut sich zu erschließen beginnt, Gemeinschaft suche mit der religiösen Gemeinde oder Kirche, besonders mit solchen ihrer Glieder, welche die Spuren des Geistes Gottes und seines Friedens an sich tragen und so lebende Denkmale der gegenwärtigen Kraft des Christenthums sind. Der Unmündige hat sich an die Leitung und das Vorbild des mündigen, religiösen Geistes hinzugeben (§ 6), damit die Autorität wirke, was ihr Name besagt, ein Wachsthum.

Aber menschliche Gemeinschaft und Kirche kann keine religiöse Persönlichkeit schaffen, kann der Seele die Gottesgemeinschaft selbst und die Gewißheit derselben nicht geben. Sie muß vielmehr Antrieb und Wegweisung sein, um das für sich selbst zu gewinnen, was ihre lebendigen Glieder haben müssen, und was allein die entscheidende Befriedigung geben kann. Will sie bei sich als dem Ziele festhalten, so setzt sie sich an Gottes Stelle; so versagt sie grundsätzlich der religiösen Entwickelung ihre Krone, und hielte auf der Stufe der Gesetzlichkeit fest. Wollte aber das Subject selbst sich wieder einschläfern lassen durch das Vertrauen auf die Kirche, so vergäße es, daß in Dingen des ewigen Heils der Seele es nicht auf menschliches Sagen ankommen kann, sondern nur auf Gottes eigene Bezeugung,[1] daß es in der Religion nicht auf Hingebung an Menschen, sondern an den lebendigen Gott ankommen muß. Ja da die christlichen Confessionen im Streite sind und sich gegenseitig Verunreinigung des Christlichen vorwerfen, der Geist des Friedens und der Versöhnung aber, der den erwachten religiösen Trieb anzieht, von allen Confessionen auf Christus als die Quelle zurückgeführt wird, endlich da das Denkmal echter Ueberlieferung von Christus von Allen in der H. Schrift gefunden wird, so wird das Subject sich diesem Ursprünglichsten und Verläßlichsten zuzuwenden und Christus, wie die H. Schrift ihn malt, in der Schrift zu suchen haben. Um nicht Menschliches für göttlich zu nehmen, oder zu dem Standpunkt zurückzufallen, der nichts Höheres weiß als die Hingebung an die Gemeinschaft, wird sich das Subject der Kirche nicht zuwenden, ohne sie an dem Urchristenthum zu messen, dessen Denkmal die H. Schrift ist. Womit wohl besteht, daß die christliche Gemeinschaft einen Eindruck von der realen Kraft und Vertrauenswürdigkeit des Christenthums, gleichsam seiner ewigen Jugend und Selbstverjüngungskraft zu gutem Vorurtheil hervorrufe.[2]

So ist nach dem nie ganz zu verleugnenden eigenen Maßstab der christlichen Confessionen die H. Schrift, zunächst N. T. als das Object zu betrachten, an das Derjenige sich zu wenden hat, der die

[1] Joh. 4, 42. 5, 35.

[2] Vgl. v. d. Goltz, Die christlichen Grundwahrheiten. 1873. S. 25 ff. Statt einer normativen Stellung der Kirche ist das Wort: Zeugniß, vorbildliche Anleitung vorzuziehen.

Frage zur Entscheidung bringen will, ob das echte Christenthum die Wahrheit und die Religion sei, die das Herz zu befriedigen vermag, das Gott sucht und ihn in seinen geschichtlichen Thaten ergreifen will. Zwar stellt sich da wieder, zumal in der Gegenwart, der Zweifel entgegen, ob denn die neutestamentlichen Schriften in allen Punkten glaubwürdig seien, und also die Seele ihr Heil dem Evangelium anvertrauen könne? Und gelänge es, den Menschen hier wieder von der Sache, auf die es ankommt, abzuziehen zu allerlei einzelnen, für das Heil nicht entscheidenden Fragen historischer, kritischer oder apologetischer Art, so wäre das nur wieder ein Einlenken in die theoretischen Untersuchungen zur Zeit des alten Supranaturalismus und Rationalismus, die selbst im günstigsten Fall nie zu sicherer Entscheidung darüber führen könnten ob das Christenthum die Religion der Versöhnung, die religiöse Wahrheit wirklich sei, worauf es dem Menschen auf der Stelle, wo wir hier stehen, ankommt. Das urkundliche ursprüngliche Christenthum will er nach seinem inneren Werthe kennen lernen und deshalb weil es ihm um das Ursprüngliche und Urkundliche zu thun ist, um das Christenthum, von welchem die Christenheit von ihren Anfängen an gelebt hat, wendet er sich fragend an die H. Schrift, in der Hoffnung, das von ihr verkündigte Heil selbst zu erfahren. Um diese Frage thun und zur Entscheidung bringen zu können, dazu bedarf es nicht vieler gelehrter Vorbedingungen und disputabler historischer Ueberzeugungen. Was die Glaubwürdigkeit anlangt, so genügt zunächst die nicht zu leugnende Thatsache, daß Jesus Christus der Stifter der christlichen Kirche ist, und daß er, was auch die extremste negative Kritik zugesteht, eine Persönlichkeit ist, ausgezeichnet durch eine einzigartige sittliche und religiöse Hoheit, die ihn dem Vertrauen und der Ehrfurcht empfiehlt. Das steht fest, auch wenn an die H. Schrift nicht schon die Voraussetzung ihrer Inspiration oder ihrer Glaubwürdigkeit in allem Einzelnen herzugebracht wird, wie auch noch nicht die Ueberzeugung, daß in Jesus Christus die göttliche Kraft der Erlösung und Vollendung ruhe, eine Ueberzeugung, die, wie wir sahen, der biblische Supernaturalismus beweisend zu bewirken sich getraut hatte. Unmöglich kann das Subject diese Gewißheiten oder Ueberzeugungen schon irgendwie erworben haben, bevor es sich mit dem Inhalte der evangelischen Verkündigung näher zu thun

gemacht hat. Lehrreich ist vielmehr für alle Zeiten jenes Verfahren des Apostels Paulus. Von seiner Inspiration und von der Wahrheit seiner evangelischen Berichte konnten die Heiden nicht eine Gewißheit mit hinzubringen; er verlangt auch nicht als Erstes den Glauben an die H. Schriften A. T., noch an Geschichte ohne Heilsbeziehung, sondern er predigte Buße und den Bußfertigen Vergebung der Sünden um Christi willen, und die solche Verkündigung annahmen, denen wurde auf Grund der Erfahrung der Heilkraft des Christenthums beides gewiß, der Kern der evangelischen Geschichte von Christus, den er verkündigte, und die dem Apostel zukommende Glaubwürdigkeit und Autorität. So muß nun aber auch das Subject, das inne werden will, ob das Christenthum die Religion der Versöhnung sei, nicht erst in die Labyrinthe der Discussionen über all die einzelnen historischen Berichte sich einlassen, so wichtig diese Dinge an ihrem Orte sein mögen. Mit dem geöffneten Auge für das, was Centrum in der H. Schrift und das Entscheidende sein muß, wenn das Christenthum die Religion sein soll, hat ja der Mensch gelernt, das Abgeleitete oder Peripherische in Vergleich zu dem Centralen zunächst auf sich beruhen zu lassen und dagegen mit aller Kraft sich der Frage zuzuwenden, die über Alles, auch den Werth des Abgeleiteten und Peripherischen entscheidet. Ueber diese Hauptsache aber will er das echte, urkundliche Christenthum sich aussprechen hören, um bei sich zu einer Entscheidung über das Christenthum selbst zu kommen. Daß nun aber das echte, urkundliche Christenthum in den Schriften N. T. verzeichnet ist, darüber kann kein Zweifel sein. Alle christlichen Confessionen weisen auf die H. Schrift als ihre Urkunde zurück. Wer wissen will, was das Christenthum, diese welthistorische Größe, sein will, muß sich an sie halten. Und wenn auch die Erörterungen über das, was das Ursprünglichere und Aeltere in diesen Denkmalen sei, oder die Fragen über die volle Canonicität der einzelnen Theile nicht beliebig können geschlossen werden, so kann auch dieses hier nicht störend in Betracht kommen. Denn in Betreff dessen, um was es dem Menschen in der Stellung, die wir hier besprechen, zu thun ist, in Betreff der Erfahrung und inneren Gewißheit von der beseligenden Kraft des Christenthums lautet die Stimme aller Schriften N. T., wie aus Einem Mund dahin: in Jesus Christus sei der Quell des Heils

und der Heilsgewißheit, in der Offenbarung Gottes, in seiner Person sei die Kraft der Erlösung und Vollendung der Welt, Gnade und Wahrheit beschlossen, der Glaube an ihn aber macht dieser Güter theilhaft." Wo ist denn, christologisch angesehen, — und darauf kommt es hier an — das angeblich ebjonitische Urchristenthum, dem Christus bloß ein Prophet, dabei aber ein sündiger Mensch soll gewesen sein? Wo ist der Christus, der die Menschen auf ihre eigene Kraft verwiesen oder gelehrt hätte, daß sie seiner als des Arztes nicht bedürfen, etwa weil Gott mit dem Sünder ewig versöhnt sei, es also einer Versöhnung nicht bedürfe? Das Gesammtzeugniß der Urkirche von Christus, soweit wir nach dem eigenen Standpunkte der negativen Kritik es haben, ist nicht zwiespältig darin, worauf es hier ankommt, in dem Bekenntniß, daß in Jesu, dessen reines heiliges Bild sich dem Vertrauen und der Liebe jedes für das Höhere Empfänglichen empfiehlt, der Erlöser der Welt erschienen sei, wie er selbst von sich bezeugt.[1] Und eine umgewandelte Welt zeugt für ihn, wie die Begeisterung der Seinen und die dankbare Liebe, stärker als der Tod, die er den Seinen einflößte und deren Flamme noch heute fortlebt in denen, die in die Anschauung seiner Person sich haben versenken und die Erfahrung von dem bei ihm machen wollen, was er verheißt. Darum darf der, der wirklich nach geschichtlichen Spuren göttlichen Lebens und göttlicher Thaten verlangt, um auch seinerseits dadurch an der ewigen Liebe Gottes, die darin zeitlich sich offenbart hat, Antheil zu gewinnen, durch kritische Einreden nicht die Zweifel in sich erwecken oder erneuern lassen, die ihn zurückhalten könnten, sich mit den Urkunden des Christenthums vertraut zu machen und der Erscheinung Christi seine ganze Aufmerksamkeit zu widmen, sondern es gilt, in Hingebung an dieses Bild, wie es harmonisch im ganzen Neuen Testament uns vor Augen gemalt ist, in liebender Anschauung desselben die Strahlen der Gottheit, die von ihm ausgehen, auf sich wirken zu lassen. Der Proceß der Kritik darf daran keinen hindern. Dagegen enthält die Geschichte der neueren kritischen Untersuchungen auch die Mahnung, und darin dient sie unbewußt dem Glauben, sich nicht in verhältnißmäßige Nebendinge zu verlaufen und damit aufzuhalten, sondern das,

[1] Entscheidend sind, von allem andern abgesehen, die zweifellos echten Worte der Einsetzung des H. Abendmahles.

was Kern und Mittelpunkt der H. Schrift sein will, zu fixiren, Christum, wodurch der Glaube seine Unabhängigkeit von dem schwankenden Laufe der kritischen gelehrten Untersuchungen behauptet. Diesen mußte deshalb Raum gelassen bleiben, damit der Glaube einen kräftigen Antrieb habe, eine höhere Form der Gewißheit zu suchen, als der bloß historische Glaube in seiner Abhängigkeit von kommenden und gehenden Zweifeln haben kann und dies führt zu dem dritten Punkte.

Dies ist das mit dem Wort von Christus sich verbindende Sacrament. Das urkundliche Wort vom Christenthum, das uns Christi Bild vor Augen stellt, will nicht, daß wir ihn bloß als vergangne Größe ansehen. Sonst könnten wir ihn doch nicht persönlich zum Erlöser und Versöhner haben. Es lehrt seine bleibende Bedeutung, es verkündigt ihn als den, der gestern und heute und derselbe in Ewigkeit ist der uns vor Gott vertritt, um die Sündenvergebung, Versöhnung uns zuzuwenden. Zugleich fordert es auf, mit ihm in Lebensgemeinschaft zu treten, durch den das Wort begleitenden und zu ihm ziehenden Geist. Aber hier wird ein Mangel des Wortes offenbar, der seine Ergänzung verlangt. Das Wort der H. Schrift nennt keinen mit Namen, wendet sich mit der Gnade, die es verheißt, an keinen persönlich, sondern es geht gleichmäßig über Alle hin, die es hören. Um so weniger hat die Person die Sicherheit, die Worte der göttlichen Huld getrost auf sich beziehen zu dürfen, da das Wort neben Verheißung und lockenden Worten auch strafende, drohende, fordernde hat und nicht sagt, welche das Subject auf sich beziehen soll und darf. Wir können uns der Anschauung von Christi Person in der H. Schrift hingeben und bewundernd betrachten, wie er vor 18 Jahrhunderten gelebt, geredet, in Liebe für die Menschheit gewirkt und durch sie gelitten hat, aber ohne daß wir unseres persönlichen Heiles damit froh würden oder den Auferstehungstag eines neuen Menschen in uns feiern könnten. Wir mögen dabei zu der Ueberzeugung kommen, daß Andere dieses Gut erlangt haben; aber wir haben es deshalb noch nicht. Soll hingebendes Vertrauen an Christus möglich sein, so muß er als der Lebendige, Erhöhte für uns sein und sich uns als solcher erweisen. Wie ganz anders war es damals, als Jesus zu dem bestimmten Menschen sprach: „Sei getrost, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben", oder: „Gehe hin und sündige hinfort nicht mehr!"

Aber dieses persönliche Bedürfniß ist ihm, welcher unser Mittler sein wollte, nicht entgangen und deshalb hat er jene heiligen Handlungen eingesetzt und der Kirche übergeben, in welchen wir laut seinem urkundlichen Wort die Fortsetzung seines persönlichen Liebeswillens, wie derselbe bis an die Einzelnen heranreicht, sehen sollen. Die Stiftung des Christenthums hat dem allgemeinen Wort von Christo, wie zweifellos historisch feststeht, die Sacramente zugeordnet als Acte, die mit dem Worte verbunden, in seinem Namen und Auftrag die Darbietung der freien und ganzen Gnade an die einzelne Person vermitteln sollen, aus deren Fülle geschöpft werden darf, was irgend Jeder bedarf und wofür seine Empfänglichkeit vorhanden ist. Ja sie enthalten in der Einladung zum Heil schon den göttlichen Spruch, das göttliche Urtheil, daß die Liebe Gottes und das Recht der Kindschaft der Person gelten soll.

So ruft das Christenthum von dem unbestimmten Trachten nach Gott und Gottesgemeinschaft, von dem bloß innerlichen Boden des Geistes, wo Psychisches und Pneumatisches, Menschliches und Göttliches sich so leicht vermischen und Selbsttäuschungen erzeugen, zur objectiven Erscheinung des Christenthums 1) in der religiösen Gemeinschaft, wo dem Subject der Eindruck wird, daß das Christenthum eine reale, weltbewegende Kraft war und ist; von der christlichen Gemeinschaft der Kirche aber 2) zum Wort Gottes in der H. Schrift, das allem geistlichen Schein und Irrthum durch seine scheidende Kraft entgegentritt; durch das Wort Gottes selbst aber 3) zu den objectiven Stiftungen die der lebensvollen persönlichen Gemeinschaft dienen, welche der Erlöser als erhöhetes Haupt seiner Gemeinde mit den Seinen, auch mit jedem Einzelnen halten will, um ihm die Gewißheit des persönlichen Heils zu geben, die mit der göttlichen Gewißheit von seiner Erlöserwürde verbunden ist.

4. Uebergang zur religiösen Gewißheit. Für das Subject, das normalen Ganges aus der bloßen Subjectivität heraus zu einer göttlichen Objectivität gelangen möchte, in der die ewigen Kräfte der Erlösung leben, steht so von objecter Seite alles bereit. Es kommt nur darauf an, daß es wirklich zugreife und das sich darbietende Heil als geltend nicht bloß andern, sondern auch ihm selbst bejahe und es sich zueigne. Damit ist die entscheidende Krisis herangekommen. Aber auch

sie vollbringt sich nicht von selbst, sondern nur in ernster Arbeit, und wieder unter Versuchungen zu Abwegen nach beiden Seiten. Denn der Aufbau des inneren Menschen ist ein großes Werk, ja der heiligste Bau. Da kann einmal eine unruhige Hast und Ungeduld, religiöse Gefühle zu erzwingen, sich mit religiösen Vorstellungen zu erfüllen suchen, oder in äußeren, religiösen oder kirchlichen Uebungen, in religiöser *πολυπραγμοσύνη* sich bewegen, statt in Einfalt den Blick auf das Eine, was Noth ist, zu richten und stille Sammlung des Gemüthes zu suchen. Es kann sich damit der Wahn verbinden, durch solches sich der Gottesgemeinschaft würdig zu machen, sie verdienen zu wollen. Da fehlt es also noch an dem kindlichen Sinn, der in Einfalt und Geduld, in einer mit der Selbsterkenntniß wachsenden Demuth, in Contemplation und Gebet dem Worte Gottes stille hält.

Aber umgekehrt kann auch der entgegengesetzte Fehler, religiöse Trägheit und falsche Genügsamkeit sich in die Gestalt der Demuth kleiden. Das ist die andre Form des unkindlichen Eigenwillens. Der Mensch kann es für zu groß und wunderbar halten, daß der majestätische Gott sich um ihn, die einzelne Seele kümmere und sich herablasse zu einer realen That an ihm — wenn er es auch vielleicht an Anderen thue. Ruft den Ersteren das Christenthum zu: „Kehret um und werdet wie die Kinder" (Matth. 18, 3), so lockt es die Verzagtheit, die doch wieder einer Schwäche und Trägheit des religiösen Triebes entstammt, durch das Wort: „Die dem Himmelreich Gewalt anthun, reißen es an sich" (Matth. 11, 12). Es hält die Einen fest, um sie demüthiger, die Andern, um sie muthiger zu machen, wozu wachsende Erkenntniß der Sünde, Schuld, Versöhnungsbedürftigkeit und fortgehende Ausscheidung alles unreinen Eigenwillens gehört. Die objective Macht, die dieses bewirken will, ist das von der Kraft des Geistes Gottes begleitete Wort mit doppelter Schneide (Hebr. 4, 13). So werden mehr und mehr die Hindernisse beseitigt, Muth und Demuth einander zugeführt und beide geeinigt zu der kindlichen Gesinnung, ohne die der entscheidende Glaubensact nicht möglich ist, der das Wort und in dem Worte, wie es in der H. Schrift oder dem Sacrament sich darbietet, das eigene Heil vertrauensvoll ergreift. Wie kommt es nun zu diesem Act? In der kindlichen Gesinnung liegt die Fähigkeit, immer reiner das Bild Christi in sich

aufzunehmen wie in einen lebendigen treuen Spiegel des Gemüthes. Das im Worte betrachtete Bild Christi erwarmt gleichsam für die innere Anschauung und während zuvor dem Menschen die Augen wie gehalten waren, der Buchstabe todt und wie ein Grab Christi schien, so steht dieser nun auf vor dem geistigen Auge. Und wenn nun gleich an dem Anblick der Heiligkeit des Menschensohnes auch das Gefühl der Armuth, Sünde und des Abstandes von Gott sich immer mehr schärft, so kann doch die Seele immer weniger lassen von der Anschauung Christi und von der Botschaft der Liebe Gottes, die er verkündet und darstellt, nur wagt sie noch nicht, diese Freudenbotschaft auf die eigne Person bestimmt zu beziehen und sich anzueignen. Vollbrächte sie diese Beziehung auf sich in Willkür und eigenmächtig, so könnte der Glaubensact nicht mit gutem Gewissen geschehen. Andrerseits ohne die gläubige Aneignung könnte es zur Glaubenserfahrung und der mit ihr verbundenen Gewißheit nicht kommen. Es kann scheinen, der Glaubensact sei, damit er nicht ein Act der Willkür sei, davon abhängig zu machen, daß der Mensch, bevor er ihn vollzieht, Gewißheit habe sowohl von Christi Erlöserkraft als von seinem auch auf uns gerichteten Liebeswillen, denn von Ueberzeugung wird dieser Act geleitet sein müssen, wenn er nicht blind und eigenmächtig vollzogen werden soll. Andrerseits ist die christliche Lehre und Erfahrung umgekehrt Dieses, daß uns erst durch den im Glauben ergriffenen Inhalt des Christenthums, Christus, ein neues Bewußtsein und die Gewißheit von dem persönlichen Heil wie von Christi Würde zu Theil wird. Wie entkommen wir nun dem Cirkel, wornach, was uns zum Glaubensacte berechtigt, eben die Gewißheit scheint sein zu müssen, die doch andrerseits erst dem vollzogenen Glaubensacte verheißen ist? Die Antwort ist: es ist zu unterscheiden zwischen dem annehmenden oder ergreifenden und zwischen dem besitzenden und die Kraft seines Inhalts erfahrenden Glauben. Erst der letztere ist der heilsfrohe, seiner Sache göttlich gewisse Glaube. Der erstere aber ist Act des Vertrauens, das allerdings auch nicht ohne Ueberzeugung von der Berechtigung wie Verpflichtung zu demselben gewährt werden darf. Aber zu solchem Vertrauen sind wir auch sittlich vollkommen berechtigt, ja verpflichtet, wenn der Gegenstand, der unser Vertrauen in Anspruch nimmt, unser innerstes Wesen, das beste Sehnen des sich ohne Frieden, hülflos und

zerrissen fühlenden Geistes so anspricht, daß sich daraus das bestimmte Vorgefühl bildet: hier, wenn irgendwo, sei das Heil, wie wir es bedürfen. Daraus erwächst das Bewußtsein der Pflicht, das Vertrauen nicht zu versagen. Das ist der Zug des Vaters zum Sohne. Bleibt also nur das Herz aufrichtig und das Streben lebendig, so treibt die innre Noth des Bewußtseins der Sünde und Schuld, andrerseits die immer mehr sich erschließende Erkenntniß Christi zu der Zuversicht oder dem Vertrauen, daß beide, Christus und unsre Noth für einander da sind. Und so zieht uns unter Zustimmung des Gewissens und bei offenem Auge desselben der Ruf der Kirche, des Wortes und der Stiftungen Christi (oder Gottes Geist und zuvorkommendes Wirken durch sie) zu dem Glaubensact, durch den wir das Christenthum innerlich aufnehmen, dieses aber nun auch seine Kraft und Wahrheit uns zu erfahren geben kann. Die gereifte, lebendige, kindlich zugreifende Empfänglichkeit und der Gnade heilige Liebesfülle schlagen nun zusammen im innersten Mittelpunkt der Persönlichkeit zu einem neuschaffenden Lebensfunken und der von der zuvorkommenden Gnade Ergriffene ist nun zu einem Ergreifenden, ja Besitzenden geworden. (Joh. 4, 14. Phil. 3, 12). Das angeeignete Christenthum kann nun wirken, was es will, das neue Bewußtsein, die Kindschaft Gottes, ja das neue Sein, die neue Creatur. Die ewige, bis in den tiefsten Grund des Gewissens hinabreichende Versöhnung ist nun gefunden. In der Zeit stehend weiß nun der Gläubige sich im ewigen Leben, den Himmel offen über sich und in dem Himmel seinen Vater. Joh. 4, 14. 6, 47. 11, 25. 1, 52. Aus einem Zweifelnden, in sich Getheilten ist er nun im Innersten Einer geworden. Jac. 1, 4. 18. Denn er hat Antheil an dem, der das Princip der Einigung aller Gegensätze im Weltall persönlich ist. Kol. 1, 20. Eph. 1, 10; er weiß sich geeinigt mit dem Mittelpunkt aller Wahrheit im Himmel und auf Erden und hat nun das köstlichste Gut gefunden, die religiöse Gewißheit von dem christlichen Heil, die fides divina.

5. Die christliche Gewißheit nach Form und Inhalt. Sie ist die gottgewirkte Gewißheit, daß wir von Gott gewußt, geliebt, versöhnt sind 1 Kor. 8, 3. Gal. 4, 9, indem er uns in Christus anschaut, schließt aber nach Form und Inhalt mehrere Bestimmungen in sich. Erstens die formalen. Der Nerv der Sache liegt darin, daß nicht

bloß ein äußeres Zeugniß Gottes da sei, welches durch die Kirche, durch Wort und Sacrament an uns gelange. Denn was hülfe uns das, was nur außerhalb unseres gewissen Wissens bliebe; ebenso aber auch, daß nicht bloß ein subjectives, so leicht täuschendes Zeugniß des eigenen Geistes da sei, der etwa aus seiner sittlichen Erneuerung, oder aus der Kraft und Reinheit seines neuen Lebens seine persönliche Rechtfertigung oder Erwählung erschließen möchte; denn wie unsicher wäre ein Friedensstand, der nur auf unsrer sittlichen Vollkommenheit beruhen sollte! Drittens aber auch nicht darin liegt der Nerv der Sache, daß beides überhaupt da sei, jenes äußere objective Zeugniß und das unseres subjectiven Geistes, sondern darin, daß beides, das wahrhaft Objective und das Subjective in Eines gesetzt seien, also in dem Einheitsbande, vermöge dessen unsre Gewißheit sich gegründet weiß in der objectiven, sich dem Geiste evident machenden und beglaubigenden christlichen Wahrheit.[1] Damit ist einmal gegeben, daß das eigene Zeugniß unseres Geistes vielmehr subjectiv-objectiv wird, nämlich das Wissen in sich schließt, daß wir von Gott in Christo erkannt und geliebt sind als die Seinen, daß unser Selbstbewußtsein oder Urtheil über uns Gottes Urtheil erkannt habe, mit Gottes Urtheil zusammentrifft, ja Wirkung desselben, mithin zugleich Gottes Zeugniß enthält. Sodann, daß des heiligen Geistes Zeugniß nicht bloß in Kirche, Wort und Sacrament sich kund gebe, sondern auch subjectiv wird, also auch objectiv-subjectiver Art ist, indem der in Wort und Sacrament objectiv gegebene Heilsinhalt uns gleichsam ins Herz geschrieben wird, Gottes Gedanken über uns Gedanken setzend in uns werden, ein neues Bewußtsein pflanzen 1 Joh. 5, 10—12, ja in uns ein neues Sein wie Wissen setzen, 1 Joh. 5, 11. Röm. 8, 16. Eph. 1, 13. 4, 30. Beide Zeugnisse, das des Selbstbewußtseins und das objective, vom Gottesbewußtsein vernommene, müssen in eins gesetzt werden, es muß zu der *συμμαρτυρία* kommen wovon Röm. 8, 16. und 1 Joh. 5, 6 die Rede ist. Dieser Zusammenklang, diese Vermählung des Göttlichen und Menschlichen, ist die Versiegelung (2 Kor. 1, 22. Eph. 1, 13. 4, 30).

[1] Wir haben § 3 gesehen, daß auch nach der objectiven Seite Alles auf das Einheitsband des Göttlichen und Menschlichen ankommt. Das also muß sich auch auf der subjectiven Seite wiederholen, damit ein durch Empfangen vermitteltes Abbild jener urbildlichen vollkommenen Einheit da sei.

Aber die religiöse Gewißheit des Glaubens ist auch Wissen von einem Inhalt, der Wahrheit, und trägt diese unmittelbar als gewußte in sich. Ihr Inhalt ist neues Gottes- und Selbstbewußtsein; ja auch eine neue Weltanschauung im Keime. Es ist dabei nicht bloß von uns, unserer Beschaffenheit, unsern Gefühlen zu reden; im Glauben ist auch Bewußtsein von seinem Object. Das Object, von welchem der Glaube die Gewißheit hat, ist erstens Gott, nämlich wie er in Christus offenbar ist, χάρις καὶ ἀλήθεια, oder Gott in Christus als die reale gegenwärtige und erlösende Liebesmacht, Gott als die heilige Liebesenergie. 1. Joh. 4, 16. Röm. 8, 15. Gal. 4, 5. Es ist das aber nicht ein abstractes, lediglich objectives Wissen von Gott als heiligem und liebendem Wesen, oder von einer Offenbarung von Christus als einer vergangenen, in sich abgeschlossenen, sondern Gott wird gewußt als der lebendige, an uns Denkende, uns Liebende, und als die Seinen Wissende. Eben dadurch ist im Glauben wie ein neues Gottesbewußtsein, so ein neues Selbstbewußtsein gesetzt, das sich in Gott Wissen. Wir wissen uns als ewig von Gott erkannte, Geliebte, gleichsam unsere Präexistenz in Gott, uns als in Christus erwählt und geborgen. Von hier aus eröffnet sich endlich auch eine neue Weltanschauung. Die natürliche Welt ist uns nun nicht mehr für sich die wahre Welt. Sie wäre uns wie todt und seelenlos ohne den Geist von oben, der sie fermentiren, zum Symbol und Organ des Göttlichen machen will, zu dem sie sich als Mittel und Werkzeug verhält. Aber endlich dieses neue Gottes-Selbst- und Weltbewußtsein des Glaubens ist zugleich mit Gewißheit verbunden, daß es und seine Zusammenstimmung nicht bloß eine subjective Vorstellung sei, sondern objectiv wahr und gottgewirkt. Der Glaube weiß untrüglich, daß der Geist, der uns zugleich unsre Kindschaft wie Gottes Vaterschaft offenbart, und der Christum verklärt, Wahrheit ist. 1 Joh. 5, 8. Denn wir wissen die Wahrheit durch die Gegenwart der Wahrheit in dem Geist, die wie das Licht sich selbst evident macht, und durch den Contact mit unserem Geist sich wirksam beweist, nämlich Wissen setzend; und durch die Berührung mit Gottes Geist wissen wir, daß Gottes Geist diese Gewißheit gesetzt hat, die daher untrüglich ist. 1 Joh. 5, 6.

Fassen wir beides, das Formale und das Inhaltliche zusammen, so enthält also die religiöse Gewißheit des zur Reife gekommenen Glaubens

einerseits die Gewißheit, daß das objective Zeugniß Gottes, das er in dem Christenthum gab, Wahrheit ist, und daß dieses, aufgenommen in das subjective Bewußtsein sich als Wahrheit zu beglaubigen die Macht hat; und damit wird es objectiv-subjectives Zeugniß. Andrerseits enthält der Glaube die Gewißheit, daß wir mit dem Urtheil unseres Glaubens ruhen auf göttlichem Grunde, Gottes Sinn erkannt haben, und so unser Selbstzeugniß über unsre Gotteskindschaft zugleich göttliches Zeugniß für sich hat, also subjectiv-objectiv ist.

Anmerkung 1. Eine Analogie zu dieser Gewißheit bildet das Gewissen, in welchem auch Gottes Stimme zugleich zu unserem eigenen Wissen wird, indem das Gute, das Gott will und denkt, sich im Gewissen durch sich selbst als ethische Wahrheit, als Gottes Gedanke evident macht. Nur ist der christliche Glaube, den Luther oft das christliche Gewissen nennt, eine Einigung von Göttlichem und Menschlichem in höherer Potenz; in ihm ist der Knotenpunkt der innersten Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen und des Menschen zu sich selbst.

6. Im Glauben findet statt die Vermählung mit Gott in dem H. Geist, der ein festes, weil göttliches Bewußtsein schafft. Des Menschen Wissen wird erhoben in das göttliche Wissen. Es wird göttlich nach seinem Inhalt; denn Gott und seine Liebesgedanken weiß es. Es wird aber auch dieses Inhaltes göttlich gewiß, ohne aufzuhören menschlich zu sein. Das göttliche Wissen, Gottes Liebesgedanke, wird zum menschlichen Mitwissen dadurch, daß Gottes Wissen, das er in uns hat, kraft seiner Liebe Wissen setzend, oder schöpferisch wird, und so ist in solchem Wissen des Menschen von Gott Gott selbst gegenwärtig, um sich ihm kund zu geben (Joh. 14, 21—23). Das göttliche Licht scheint nun nicht mehr bloß an den Menschen oder hinein in die Finsterniß, von der es nicht festgehalten wird, sondern es hat den Menschen selbst zu durchleuchten, ja ein brennendes Licht in dem Menschen zu setzen begonnen (2 Kor. 4, 6. 1 Theſſ. 5, 5). Nun ist in höherem Sinne, als im Alten Testament, das Wort des Psalmisten erfüllt: In deinem Licht sehen wir das Licht! (Ps. 36, 10.) Ist doch auch von menschlichen Weisen erkannt, daß von wahrem und gewissem Wissen die Rede erst sein kann, wenn das Wissen durchzogen, ja gesetzt ist von der im Geiste gegenwärtig gewordenen Wahrheit.

Anmerkung 2. Dieser Glaube, dessen Genesis wir nun betrachtet haben, ist das s. g. evangelische Material-Princip. Er ist mit dem Mittelpunkt des urkundlichen Christenthums oder der H. Schrift, der formalen Seite des evangelischen Princips,

zugleich unauflöslich geeinigt (welche Norm der Kirche wie Urkunde der Stiftungen Christi ist), theils weil die H. Schrift das christliche Object in seiner ursprünglichen Reinheit für die Kirche sichert, theils weil ihr fundamentaler Inhalt dem Christen als göttliche Wahrheit nun beglaubigt ist.

7. Werfen wir von hier aus einen Blick zurück auf den durchlaufenen Weg, die Genesis des Glaubens, so hat uns der christliche Inhalt selbst von den unvollkommeneren Stufen und unrichtigen Formen seiner Aufnahme zu immer höheren und reineren gewiesen. Die Autorität der Kirche und kirchlichen Traditionen konnte uns nicht festhalten, schon weil wir da keine Gewähr dafür hatten, daß sie uns das ursprünglich Christliche bieten. Aber auch der Glaube, welcher nur um der Autorität der apostolischen und prophetischen Männer willen glaubt, die in der H. Schrift reden, hat noch nicht die vollkommene Intussusception vollzogen, die das christliche Object verlangt, um Gewißheit von sich zu geben. Es kann dabei das Innerste, das Herz dem Object noch fremd gegenüber stehen, und kommt diese gegenseitige noch unüberwundene Fremdheit zum Bewußtsein, so ist das Bewußtsein des Zwiespalts da oder der Zweifel, sei es an dem Object, oder an sich selbst, und an der Richtigkeit der Stellung zu demselben. Da tritt dann, zumal in unserer Zeit für die „Gebildeten" die Versuchung heran, sich lieber der Philosophie anzuvertrauen, um durch wissenschaftliche Gewißheit die verlorene religiöse zu ersetzen, sei es durch ein philosophisches System, sei es durch den Eklekticismus der sogenannten Bildung, die Popular-Philosophie; aber der letztere in seinem willkürlichen Verfahren giebt nicht das gute Gewissen der Unterwerfung unter die Macht der Wahrheit, die sich selbst nicht widerspricht. Die Systeme aber können entweder den Unterschied von Gott und Welt aufheben, in falschem Monismus die Zweiheit aufgeben, oder aber sie anerkennen und bejahen. Die ersteren können nicht leisten, was sie wollen oder versprechen. Sie können es nicht zu einer befriedigenden Einheit und Gewißheit bringen, auch wenn wir vom Materialismus, wie vom pessimistischen Nihilismus absehen; und zwar gilt das von beiden möglichen Hauptformen, von dem akosmistischen Pantheismus, wie von dem atheistischen Pankosmismus. Beide kommen auch wie mit der Religion, so mit der Ethik in Widerspruch, bieten also nicht einmal für intellectuelle Gewißheit einen Ruhepunkt. Was aber endlich die den Unterschied von Gott und Welt, also eine Zweiheit anerkennenden

Systeme anlangt, so machen sie, je klarer sie über sich selbst sind, desto weniger darauf Anspruch, ein Ersatz für die Religion und ihre Gewißheit sein zu wollen, wie es denn auch sittlich unzulässig wäre, das Intellectuelle an die Stelle der Religion zu setzen. Vielmehr ergibt sich folgerichtig aus der Anerkennung jenes Unterschiedes Pflicht und Aufforderung, den religiösen Trieb, wie den sittlichen zu pflegen und seine Befriedigung zu suchen. Wo dieses ernstlich versucht wird, wird das Verlangen nach dem sich offenbarenden Gott wach, und schreitet nun dieses gewissenhaft durch alle Versuchungen hindurch fort, so findet es innerhalb der geschichtlichen Religionen im Christenthume, was es bedarf, durch eine höhere Form des Glaubens, als die fides historica war, durch den evangelischen Heilsglauben, woran sich nun auch eine wissenschaftliche Erkenntniß anschließen wird (§ 12. 13).

Anmerkung. Es wird kaum zu bemerken nöthig sein, soll aber doch, um alles Mißverständniß auszuschließen, noch ausdrücklich gesagt sein: daß auch ohne Bruch mit der christlichen Objectivität, ohne eine Periode des Zweifels der Fortschritt von dem normalen, pietätsvollen Anfang zur wirklichen religiösen Gewißheit denkbar ist, indem nämlich das Object sich immer tiefer in die willig aufnehmende, bildsame Persönlichkeit einsenkt, mag immerhin dieser Weg, zumal in unseren Tagen der seltenere sein. Da bewegt sich dann das ganze Leben mehr in dem Licht der göttlichen Gnade und stellt einen ruhigeren Fluß, einen reineren Spiegel dar. Das Neue Testament hat Charakter-Typen von beiderlei Gattung, nicht bloß einen Thomas und Paulus, die durch Gegensätze hindurchgeführt wurden, sondern auch einen Johannes. Aber auch dieser zweiten Klasse sind Kämpfe nicht erspart. Das Verzagenlernen an sich, das Vertrauenlernen auf Gott in Christus allein bleibt auch hier die Aufgabe, die sich nicht von selbst löst, sondern nur durch eigene geistige That, nur daß es hier zu Perioden völliger Leere und äußerster Noth nicht kommen muß. — Hinwiederum aber Diejenigen, welche durch Extreme und Zweifel hindurchgeführt sind und deren Weg zu beschreiben war als die äußerste Möglichkeit, um trotz des Bruches mit dem historischen Glauben zum Glauben in höherem Sinn durchzubringen, können aus ihrem Weg den Segen einer tieferen Erfahrung, eines klareren Bewußtseins von der Unseligkeit des Lebens ohne Gott und Christus davontragen, und das kann und soll ihnen zum guten Impulse werden, fortan desto fester den erkannten, richtigen Weg sowohl selbst zu gehen, als Andere vermöge der gewachsenen Fähigkeit, sich in Andere zu versetzen um Allen Alles zu werden, einschlagen zu lehren. Es ist das Privilegium und der Ruhm der christlichen Gnade, auch das überwundene Böse mit dem Irrthum in einen Hebel zu gutem Fortschritt zu verwandeln.

Dritter Artikel.

Uebergang von der christlichen Glaubensgewißheit zur wissenschaftlichen Gewißheit von der Wahrheit des Christenthums.

§ 12.

Durch die religiöse Gewißheit ist der Erwerbung der wissenschaftlichen nicht vorgegriffen, aber die Voraussetzung für sie oder für die wissenschaftliche Erkenntniß der Begründung des Christenthums, d. h. seiner Selbstbegründung gegeben.

1. Die religiöse Gewißheit von der in Christus offenbarten Liebe Gottes steht nach Seiten der Form oder Stärke jeder andern Gewißheit nicht bloß gleich, sondern ist für den Frommen der Mittelpunkt aller weiteren Gewißheit, weil er erst in ihr die wahre Lebensgewißheit in Einheit mit Gott und die absolute Befestigung seines Lebenszweckes in Einheit mit dem erkannten göttlichen Weltzweck gewonnen hat. Der Christ hat seinen Ruhepunkt in Festigkeit des Herzens, denn sein Glaube hat festen Ankergrund in der objectiven, göttlichen Wahrheit gefunden, und ist die Gewißheit von dieser Wahrheit. So könnte nun aber von Seiten der Wissenschaft und von Seiten des Glaubens Einsprache gegen den Fortgang zu wissenschaftlicher Gewißheit vom Glaubensinhalt erhoben werden wollen. Die Wissenschaft könnte sagen: „Wenn der Glaube als religiöse Gewißheit von der objectiven Wahrheit und nicht als bloße Meinung von uns schon vorausgesetzt und von ihm aus operirt werden wolle, so erleichtern wir uns ungebührlich unsere Aufgabe. Wenn, wie wir allerdings behaupten, die r e l i g i ö s e Gewißheit nicht durch die wissenschaftliche erzeugt werde, sondern die wissenschaftliche nur auf Grund der religiösen sich erbaue, so werde die wissenschaftliche Operation zum voraus captivirt sein und es lasse sich nicht erkennen, welches Nennenswerthe ihr noch zu leisten möglich oder übrig bleibe.“ Und ebenso könnte vom Standpunkt des Glaubens gezweifelt werden, ob nicht in dem Glauben hinreichend oder besser alles gegeben sei, was die Wissenschaft noch leisten könnte, ja ob das Wissen nicht nachtheilig auf das Glaubensleben zurückwirke. Allein offenbar kann doch, was die

Einrede vom Standpunkt der Wissenschaft anlangt, die wissenschaftliche Begründung eines Gegenstandes nicht statthaben, wenn man nicht wenigstens im Allgemeinen weiß, was man begründen oder in seiner Begründung erkennen will, sonst überließen wir uns einem ziellosen Thun. Nun ist aber ein wirkliches Kennen des Christenthums nicht möglich, ohne daß man sich in dasselbe gestellt und im Element desselben sich zu bewegen Fähigkeit und Willen hat; und da das Christenthum vor allem Religion sein will, so ist der Glaube das specifische Organ, sich desselben nach seinem Wesen zu bemächtigen. So kann das Wissen nicht das Erste sein, der Glaube das Zweite. Im früheren ist auch hinreichend begründet, daß dieser Glaube nicht durch Demonstration dürfe erzeugt werden wollen und der Wissenstüchtigste darum noch nicht der Frömmste oder in der Religion Einsichtigste sei. Hiezu kommt aber, wie wir bald sehen, daß die wissenschaftliche Gewißheit nicht mit der Glaubensgewißheit identisch oder mit ihr schon gegeben ist, sondern ihr noch ein Weiteres hinzufügt, das werthvoll in sich wie für die Aufgabe des Christenthums an der Menschheit, keineswegs aber entbehrlich ist. Wenn Letzteres auch von Seiten des Glaubens behauptet werden möchte, oder gar Gefahr für das Glaubensleben gefürchtet, so diene zur Erwiderung die Erinnerung an das oben (§ 1) Gesagte.

2. In Christus, also auch in dem Glauben, der ihn aufgenommen, sind „alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß“ enthalten Kol. 2, 3. Aber der Glaube trägt sie zunächst nur „verborgen“ oder keimweise in sich. Er ist selbst wieder nur der Anfang der neuen Persönlichkeit, einer unendlichen, neuen Entwicklung. Er ist ein lebenskräftiger, schwellender Keim, der erst sich entfalten muß und dazu gehört unter Anderem eine Thätigkeit des Erkennens, das des Glaubensinhaltes immer mehr mächtig wird, wozu auch im Glauben der Trieb liegt. Ferner hat gerade der lebendige Glaube inneren Trieb und Nothwendigkeit, sich selbst in seiner Begründung zu erkennen, und wo dieses methodisch geschieht, wird daraus wissenschaftliche Gewißheit zu der Glaubensgewißheit. Dem Glauben selbst genügt es nicht, bloß die Angriffe auf ihn zu widerlegen: er hat auch die Aufgabe, mit der ganzen Welt des Wollens und des Denkens sich in Einklang zu setzen, aus der, so lange sie von nicht christlichen Principien beherrscht sind, immer neue Angriffe

und Zweifel erwachsen können. Nur in dem Maß als dieses geschieht, kann er sich in seiner Fruchtbarkeit beweisen, sich als die beseelende Kraft, als neues Wahrheitsprincip durchführen. Erst indem er dieses leistet, erbaut er sich seine innere, einheitliche, neue Welt. Es ist eine Ueberschätzung des göttlich-menschlichen Anfangs, wenn der Glaube, das Princip, schon für das Ende und Ziel genommen wird. Ein nicht wirkendes Princip ist todt, ja nicht eigentlich Princip. Denn das ist nicht Princip, was nicht Princip ist für ein anderes, als es selbst. Eben dadurch und dadurch allein erstarkt und wächst der Glaube, daß er allmählich die ganze Welt des geistigen Lebens in Erkennen und Wollen sich assimilirt und homogen gestaltet. Je mehr ihm das gelingt, desto mehr bewahrt er freudiges Lebensgefühl und Kraft. Die Welt des menschlichen Willens beschäftigt uns hier nicht weiter; sie fällt der Wissenschaft der Ethik und der ethischen Praxis zu, die gleichfalls an dem Glauben ihr Princip haben; sondern die Welt des Erkennens der göttlichen Dinge. Diese Arbeit ist mit der unmittelbaren Glaubensgewißheit von der Grundthatsache der Erlösung noch nicht erledigt, ist aber um so wichtiger und schwieriger, weil das schon zur Welt der ersten Schöpfung gehörige Denken seine eigenen Lebensgesetze hat und schon vor dem persönlichen Glauben zu selbständiger Gestaltung gediehen ist; ja da die Welt der ersten Schöpfung schon ein Wissen auf ihre Weise besitzt. Da handelt es sich also darum, daß kraft der im Glauben vollzogenen principiellen Einigung der ersten und zweiten Schöpfung, wodurch der Mensch in seinem Wesensgrund zu einer wahren Einheit geworden ist, einer Einheit von natürlichem und göttlichem Leben, von natürlichem Vernunftleben und von höherer göttlicher Erleuchtung, die christliche Weltanschauung sich nun auch durchführe, das Werk dieser Einigung sich nun auch fortsetze in der concreten, geistigen Welt, die um des Zusammenhanges mit der Sünde willen noch durch so manche Gegensätze chaotisch zerrissen und verdunkelt ist. Bei der Selbständigkeit, welche die erste Schöpfung mit der ganzen reichen Welt ihres Gedankenlebens nicht bloß außerhalb des Gläubigen oder im Menschen vor seinem Glauben behauptet, sondern zunächst auch noch, nachdem er gläubig geworden, ist es daher keine geringe Aufgabe, die Zusammengehörigkeit der zweiten Schöpfung mit der ganzen menschlichen Natur,

ja mit der ganzen Welt zu erkennen, wenn sie auch dem Glauben an sich schon gewiß ist vermöge einer ihm zustehenden Anticipation. Und diese Aufgabe wird erst dann gelöst sein, wenn die erste Schöpfung für die Erkenntniß des Glaubens aufgehört hat, als eine dem christlichen Princip gegenüber selbständige fremde oder gar feindliche zu gelten, die ohne das Christenthum bestehen und werden könne, was sie soll, wenn vielmehr die christliche Erkenntniß auch sie dem christlichen Princip zu vindiciren vermocht hat. Das gibt zugleich einen Wink, wie die Begründung des Christenthums oder genauer die Erkenntniß derselben sich vollziehen muß. Sie kann nicht darauf ausgehen, ein Höheres als das christliche Princip ist aufzusuchen, um es daraus abzuleiten. Denn da könnte das Christenthum nicht die vollendete oder absolute Religion sein. Vielmehr die Erkenntniß der Begründung des Christenthums wird Erkenntniß seiner Selbstbegründung sein müssen, d. h. da es Einheit des Ewigen, Göttlichen und des Historischen ist, Erkenntniß davon, daß die letztere Seite ihre Begründung in seiner ewigen Seite hat, die ihrerseits auch Weltwirklichkeit sucht. Diese oder der göttliche Logos wird als das lebendige Einheitsband zwischen der ersten und zweiten Schöpfung erkannt werden müssen, als das einheitliche Princip, das die erste Schöpfung auf die zweite einrichtete, aber auch nachdem es sich seine kosmische und geschichtliche Vorbereitung geschaffen, in seiner ersehnten vollkommenen Selbstoffenbarung hervortrat.

3. Psychologisch erhellt die Nothwendigkeit des Fortganges von dem Glauben und der Unmittelbarkeit seiner Gewißheit zur Function des gleichfalls auf Gewißheit zielenden Erkennens oder zur Gnosis folgendermaßen. In dem Glauben ist die ganze Persönlichkeit activ und empfangend, nicht bloß das Gefühl, sondern auch (wie die Genesis des Glaubens zeigte) der Wille und das Erkenntnißvermögen, und ebenso bezieht sich seine unmittelbare Gewißheit auf die ganze Person. Der Christ hat das Gefühl göttlichen Friedens oder seiner Erlösung, er hat und weiß einen neuen, sittlichen Lebenstrieb und einen Anfang objectiver Erkenntniß von Christus, von dessen Kraft er berührt und geistig ergriffen ist. Diese drei Grundfunctionen des Geistes dürfen nun aber nicht bloß als Factoren in der Form wirken, die sie in dem Glaubensacte selbst, in Momenten der Andacht und des Vollzuges der Gemeinschaft mit Gott

in Christo haben. Sondern wie auch Momente folgen müssen, in denen der Wille aus jener unmittelbaren Einheit heraustritt, um durch Handeln eine sittliche Welt zu gestalten, so kann und muß auch das Erkennen sich zu besonderen erkennenden Acten hervorbilden, durch die gleichfalls ein zusammenhängendes Ganzes zu erzeugen ist. Und zwar dieses nicht nur so, daß der Verstand sich reflectirend auf die frommen Gemüthszustände richtet, um, wie er das Verschiedenste aufzufassen vermag, so auch sie zu betrachten, ihren Inhalt in bestimmte Aussagen zu fassen und zu ordnen: denn damit hätten wir möglicher Weise zum Object des Erkennens nur das Subject selbst, ohne ein objectives Erkennen Gottes und göttlicher Thaten; da bliebe der Verstand nur außerhalb der Sache, höchstens suchte er durch Rückschlüsse auf eine Objectivität als den zureichenden Grund für die christlichen Gemüthszustände zu kommen, während dieser objective, lebendige Grund nur außerhalb des Verstandes und nicht in lebendigem Contakt mit ihm selbst wäre. Vielmehr das vernünftige Wesen des im Glauben stehenden Menschen kann auch selber einer göttlichen Erleuchtung theilhaft, und der Gegenwart der lebendigen Wahrheit oder Gottes in Christo in sich froh werden, wie der Wille eines ihn erfüllenden göttlichen Triebes, durch den er in Kraft und Freiheit seinem Berufe obliegt. Und wie dabei der Wille sich nach den ihm angebornen Gesetzen bewegt, so auch das Erkennen nach den seinigen, den Gesetzen des Denkens im Bilden von Begriffen, Urtheilen, Schlüssen. Noch deutlicher aber erhellt der Unterschied der Gnosis von der unmittelbaren und bloß religiösen, und die relative Selbständigkeit der ersteren aus folgender Erwägung. So gewiß all unser Wissen uns durch Erfahrung vermittelt wird (§ 4) so wenig ist unser Wissen nur empirisches Wissen. Vielmehr die äußere Erfahrung ist auch dazu da, ein selbständiges sicheres, sich durch unmittelbare Evidenz uns beglaubigendes Wissen in uns anzuregen. Wir lernen z. B. mathematische Wahrheiten ursprünglich allerdings durch das Medium der Erfahrung: aber wir haben sie doch erst begriffen, wenn sie uns in sich selbst sichere und nothwendige Wahrheit geworden sind, auch unabhängig von den Erfahrungen, die unsre Person gemacht hat. Wir wissen, daß die mathematischen Sätze in sich wahr wären, auch wenn wir nicht jene sie in uns anregenden Erfahrungen gemacht hätten, ja wenn wir nicht wären, also unabhängig

von unsrer Subjectivität. Ebenso sagt uns unser Gewissen, daß die sittlichen durch Erziehung also von außen in unser Bewußtsein getretenen Gesetze in sich selbst gültig, unbedingt wahr und nothwendig sind, gesetzt auch wir wären nicht, oder widersprächen ihnen in unserem Thun. Aehnlich nun verhält es sich auch mit der christlichen Erfahrung des Glaubens. Es muß nicht dabei bleiben, daß die christlichen Wahrheiten als wahr nur anzusehen sind, weil und sofern wir die christliche Erfahrung von unserem persönlichen Heil in Christo machen und gemacht haben, sondern auch unabhängig von der eigenen Subjectivität muß die christliche Wahrheit als wahr in sich selbst erkannt werden können. Dieses ist dadurch möglich, daß sie dem im Glauben Stehenden aber in die Function des Erkennens Uebergehenden sich erleuchtend mittheilt, und der gläubige Geist kann in Zustände der Contemplation und geistigen Intuition übergehen, in welchen er nicht an sich denkt, noch weniger im Handeln ist, sondern an den Gegenstand, der mittelst des Glaubens sich ihm erschlossen, hingegeben ist, und diesen in sich walten läßt.[1] Die Kontemplation darf sich nicht von dem Historischen losreißen, aber sie bleibt auch nicht bei demselben als einem nur Vergangenen stehen, sondern erkennt darin die Offenbarung eines ewigen Gedankens und Willens, eines von Gott aus Nothwendigen. Ist das Wesen des Christlichen, obwohl geschichtlich, doch eine nicht zufällige oder willkürliche, sondern dem Wesen Gottes entstammende und entsprechende Realität, so muß es der lebendigen Gottes-erkenntniß auch möglich sein, immer tiefere Blicke in die Zusammenhänge und die Weisheit oder Nothwendigkeit der göttlichen Heilsthaten zu thun. Das ist möglich, wenn die Seele, dieser Mikrokosmos, auch nach Seiten der Intelligenz zur Gottähnlichkeit bestimmt und somit eine Wahrheit in Tertullians Wort von der anima naturaliter christiana ist. Es gibt nicht nur ewige und dem Menschengeist durch sich evident werdende Wahrheiten mathematischer, logischer, ethischer Art u. s. w., sondern auch das Christenthum gehört, wenngleich auf seine Weise, in das Reich der im ewigen Wesen Gottes gründenden — wenngleich auf geschichtliche Verwirklichung in der Zeit es absehenden Rathschlüssen und insofern

[1] Verwandt mit obiger Darstellung ist die von Beck, Einleitung in das System der christl. Lehre oder propädeutische Entwicklung der christl. Lehrwissenschaft. 1838. § 7. S. 39 ff. 2. Ausg. 1876. S. 36 ff. Köstlin a. a. O. S. 80 ff. 101. 104.

ewigen Wahrheiten, ja es ist deren Mittelpunkt, durch den sie erst ihre absolute Festigkeit und Zusammengehörigkeit haben. Zur Ausstattung der menschlichen Intelligenz für die Erkenntniß göttlicher Dinge gehört neben dem Vermögen, Begriffe und Urtheile zu bilden, auch die Kraft der Intuition (wie ja der Apostel schon dem Herzen des Christen Augen zuschreibt), die plastische Kraft, die realen Gottesgedanken und Wahrheiten lebendig wiederzuspiegeln oder nachzubilden. Gewiß nun neigt unsre Phantasie vielfach zu Willkür oder Spiel. Aber an sich gehört auch sie zur Gottebenbildlichkeit und ist, so weit sie normal wirkt, fähig, ein Abbild der schöpferischen göttlichen Phantasie zu sein und ihre Gegenstände ohne Verfälschung, wenn auch unvollkommen, doch treu in Demjenigen aufzunehmen, worauf es ihr als religiöser ankommt. Als Schutzwehr oder Correctiv gegen ihre möglichen Verirrungen dient einmal der Glaubensbestand, dem sie nicht widersprechen darf; sodann die den Stoff, den sie darbietet, verarbeitende strenge Begriffsbildung.

4. Die H. Schrift, besonders Paulus und Johannes heben in zahlreichen Stellen die Wichtigkeit der mit dem Glauben verbundenen Erkenntniß hervor. Sie wird in gewissem Sinn allen Christen als solchen zugeschrieben und Wachsthum in ihr verlangt.[1] Die Christen sind gekennzeichnet als solche, die die Wahrheit erkannt haben.[2] Jedoch ist von der Gnosis auch als einem besondern Charisma die Rede.[3] Sie ist verschieden von der *σοφία*, der praktischen Weisheit, und von der *διδαχή*, der Gabe der lehrhaftigen, sowie der *προφητεία*, der begeisterten, aus den Tiefen der Heilsthatsachen schöpfenden Rede. Sie ist die Gabe des Blicks in die Wahrheit als solche und in ihre Zusammenhänge. Sie ist zwar noch sehr verschieden von der vollendeten Erkenntniß, dem Schauen von Angesicht zu Angesicht: sie bleibt ein stückweises Erkennen, daher sie zur Demuth ermahnt werden muß; aber doch ist sie auch ein Schauen und nicht bloß Glauben, sie ergreift die Wahrheit selbst, wenn auch im Bilde oder in einem Spiegel. In dem Bilde ist die Wahrheit selbst gegenwärtig, wenngleich noch nicht in voller Enthüllung, denn das Bild

[1] 1. Kor. 1, 4—6. 14, 6. 2. Kor. 2, 14. 4, 6. 6, 6. 8, 7. 10, 5. Phil. 1, 10. 3, 15. Kol. 1, 9. 2, 2. Joh. 8, 32. 4, 42. 14, 6. 21. 1. Joh. 2, 3. 13. 4, 6. 16. 5, 20.

[2] 2 Joh. 1.

[3] 1. Kor. 12, 8. 14, 6.

hat noch etwas Symbolisches an sich.[1] Die Gnosis im charismatischen Sinn ist die Voraussetzung für die Theologie, zumal die systematische, welche zu Stande kommt, wenn mit dem Blicke oder der höheren Intuition der Gnosis sich die Gabe lehrhafter Darstellung verbindet. So wenig nun die Theologie jedem Gläubigen von Nöthen ist, so sind doch alle Charismen dem gemeinen Besten bestimmt, auch die Gnosis und ihre Verwerthung in wissenschaftlicher Form, und für den Bau der Kirche ist auch auf die Theologie gerechnet. Die Gnosis und die wahre Theologie tritt nicht aus dem Element des Glaubens, sondern lebt und bewegt sich darin, und der unauflösliche Zusammenhang aller gesunden Theologie mit dem Glauben, d. h. realer Lebensgemeinschaft mit Gott ist die Basis ihrer Selbständigkeit allen andern Wissenschaften gegenüber, denn es bleibt dabei, daß das wahre Verständniß der christlichen Heilswahrheit als Wahrheit nicht der allgemeinen, sg. natürlichen Vernunft für sich und ohne Glauben zugänglich ist. Aber andrerseits ist die Gnosis doch auch etwas für sich und die Theologie ein eigenes Gebilde des christlichen Geistes. Das Verhältniß zwischen Glauben einerseits, christlicher Wissenschaft andrerseits ist ein Wechselverhältniß von Dienst und Gegendienst. Namentlich leistet auch die erkennende Thätigkeit dem Glaubensleben, aus dem sie hervorgeht, wesentliche Dienste. Sie zeigt die Fruchtbarkeit des Glaubens, entfaltet sein keimartiges Wissen, und erschließt so dem Geist mehr und mehr seine Schätze. Sie sichert ferner auf ihre Weise die Stetigkeit des Glaubenslebens. Denn ist auch der Gläubige seines Heiles und der christlichen Wahrheit unmittelbar gewiß, so ist doch das Weltbewußtsein und überhaupt die Welt des objectiven Denkens damit noch nicht in Harmonie gebracht; so aber kann sie für die mit geweckterer Intelligenz Ausgestatteten zum Sitz nicht überwundener Zweifel und Anfechtungen werden, die den Frieden und die innere Sicherheit stören; daher auch eine Frömmigkeit ohne Erkenntniß und Erleuchtung Gegnern gegenüber so leicht einen erregten, ja leidenschaftlichen Charakter im unbewußten Gefühl einer noch vorhandenen eigenen Schwäche annimmt, oder sich fluchtähnlich in die Burg des Glaubens zurückzieht, während Ruhe und Sicherheit, ja die liebende Theilnahme an den das

[1] 1. Kor. 13, 12. δι' ἐσόπτρου, ἐν αἰνίγματι; vgl. Röm. 1, 20. νοούμενα καθορᾶται.

Heilsgut noch Entbehrenden durch das Bewußtsein wiederkehrt, daß es der christlichen Kirche nicht an Kräften fehle, welche im Stande sind, sich mit den Gegnern denkend einzulassen, dem wirklich Widerchristlichen die Spitze zu bieten, und seine innern Widersprüche aufzudecken. Soll nun aber die Wissenschaft dem Glauben leisten, was er bedarf, sollen die beiden Mächte, die zur bewußten Harmonie gebracht werden sollen, und die wir kurz als die Welt der ersten und der zweiten Schöpfung in der Welt des Denkens bezeichnen können, in ihrer Zusammengehörigkeit erkannt werden, so müssen sie auch in dem Geiste zugleich präsent sein und zu Worte kommen. Der wissenschaftliche Proceß selbst wird so gleichsam zum Dialog zwischen beiden werden müssen, in welchem die Intiative ausgeht von dem seiner selbst frohen Glauben, der zum Wissen strebt, aber auch schon zu einer Gewißheit von der sich selbst tragenden Wahrheit des Christenthums oder davon erhoben ist, daß das Christenthum absolute Wahrheit in sich selbst und im Stande sei, auch in widerstrebende oder feindliche Gebiete sein Licht hineinzutragen, das die trennenden Irrthümer zerstreut. Ziel des Gesprächs ist aber die Ineinsbildung beider Welten, die sich zusammenschließen wie Sehnsucht und Erfüllung. Je mehr das gelingt, desto mehr erweitert sich der geistige Besitz des Gläubigen, und die dem Glauben beiwohnende Gewißheit wird mittelst des wissenschaftlichen Processes nun auch hineingeleitet in das concrete Wissen, so daß wie das Gottesbewußtsein so auch das concrete Selbst- und Weltbewußtsein immer mehr aufgenommen wird in die christliche Gewißheit. Indem die Initiative vom Glauben ausgeht und der ganze Proceß von ihm in Bewegung gesetzt wird in seinem Interesse, so ist damit eine Gewähr gegeben, daß nichts Heterogenes, nicht ein verstümmeltes Christliches, sondern eben der christliche Inhalt Object der wissenschaftlichen Behandlung bleibe. Der mit dem objectiven Christenthum geeinigte Glaube ist eine Schutzwehr, damit nichts Fremdes sich unterschiebe. Aber dies doch nicht so, als ob, was der Glaube sagt, auch bevor es in seiner Begründung denkend erkannt ist, deshalb schon für eine wissenschaftliche Aussage gelten sollte, weil der Glaube es aussagt, wohl aber so, daß die Versöhnung jener beiden Mächte als geschlossen erst gedacht wird, wenn jede von beiden sich für die andere und ihr Recht erschlossen hat, und beide, die gläubige und die auf

Wissenschaft gerichtete Vernunft sich in ihrer Zusammengehörigkeit erkannt haben. Je reicher wir nun einerseits das Glaubensleben, und je stärker und gereifter die religiöse Gewißheit von der inneren Wahrheit des Glaubensinhalts, den das *κήρυγμα* bot, andrerseits die wissenschaftliche Kraft denken, und je gewissenhafter jener Dialog beiderseits geführt wird, desto gediegener wird auch das Resultat werden können. Eine Bürgschaft aber für die Möglichkeit des Gelingens der Arbeit, die erste und die zweite Schöpfung in ihrer Zusammengehörigkeit zu erkennen, dürfen wir darin sehen, daß es zwischen beiden ein Mittelglied gibt, das von der ersten Schöpfung zur zweiten weist. Das ist das Ethische, dessen, wie gezeigt, auch die Wissenschaft nicht entrathen kann, und das andrerseits auf das Christenthum weist, wie das Sollen auf das Sein, die Sehnsucht und Bedürftigkeit auf die Erfüllung. Gal. 3, 24.

§ 13. Die dogmatische Methode.

Die christliche Glaubenslehre hat zwar nicht schlechthin productiv, vielmehr reproductiv, aber darum doch nicht bloß empirisch und reflectirend, sondern auch aufbauend (constructiv) und progressiv zu verfahren. Der christlich erleuchtete Geist, durch den Glauben und seine Erfahrung mit dem objectiven Christenthum geeint, von dem der Glaube sich gestiftet weiß und das von der H. Schrift und dem schriftmäßigen Glauben der Kirche bezeugt ist, hat sein religiöses Wissen zu systematischer Begründung und Entfaltung zu bringen.

1. Der christliche Glaube, dessen Genesis wir betrachtet haben, ist nicht eine bloß subjective Action oder Beschaffenheit der Person, sondern hat auch einen objectiven Inhalt, mit dem er sich geeinigt, ja durch den er sich, so wie er ist, geworden weiß, das Christenthum, wenn auch in Keimform, und dadurch eignet er sich zum unmittelbaren Ausgangspunkt für die Glaubenslehre.[1] Jedoch kommt es der wissenschaftlichen Behand-

[1] Das ist in classischer Weise dargethan in Chr. Fr. Schmid's Programm vom Jahre 1831: Quatenus ex ecclesiae evangelicae principiis existere possit doctrinae christianae scientia? Aehnlich Beck a. a. O. § 5. Damit wird das sogenannte Materialprincip der evangelischen Kirche auch dogmatisch in seine Rechte eingesetzt. Ich nenne es „sogenanntes", denn allerdings gegen die Bezeichnung dessen, was damit gemeint wird, lassen sich erhebliche Bedenken geltend machen, auf die ich

lung des Glaubens zu, daß der Reichthum seiner Aussagen darauf angesehen werde, was unter ihnen das objectiv und real Begründende, was das Begründete sei. Die wissenschaftliche Function hat das im Glauben enthaltene Wissen zur Entfaltung zu bringen und diesem Inhalt kommt an sich allerdings die unmittelbare, dem Glauben immanente Gewißheit auch zu gut. Aber dieses für sich würde doch nur Beschreibung des Glaubens und seines Inhaltes sein und wir hätten damit noch keine Darlegung der objectiven Begründung dieses Inhaltes. Sollen wir nun sagen: Der Glaube sei diese Begründung, denn er stehe mit seiner Gewißheit für denselben ein? Abgesehen davon, daß der Umfang dessen, wovon dem Glauben unmittelbare Gewißheit beiwohnt, ungebührlich erweitert werden könnte, werden wir sagen müssen: Wenn es sich in der Glaubenslehre nicht bloß um Beschreibung der frommen Gemüthszustände handelt (s. o. S. 21 ff.), sondern um objective Wahrheit und Darlegung des realen Sachverhaltes in der Ordnung wie das Eine begründet

schon in meiner Schrift: „Das Princip unserer Kirche nach dem inneren Verhältniß seiner beiden Seiten" 1841, aufmerksam gemacht habe. In derselben Schrift ist auch bereits statt der mißverständlichen Ausdrücke: „Formal- und Material-Princip" die Bezeichnung: „objectives und subjectives Princip" mit der näheren Bestimmung vorgeschlagen, daß unter dem subjectiven nicht die menschliche Subjectivität überhaupt zu verstehen sei, sondern die mit dem objectiven Christenthum, wie es in der H. Schrift uns nahe tritt, geeinigte Subjectivität, die insofern subjectiv-objectiv heißen könne, wie auch umgekehrt unter dem „objectiven Princip" nicht die H. Schrift oder die Kirchenlehre als dem Menschen nur fremde und äußere Autorität soll verstanden werden, sondern die selbständige objective Größe, deren Tendenz ist, zum inneren Dasein in der christlichen Persönlichkeit zu gelangen, die mit ihr durch dankbare Liebe verbunden ist. Ich freue mich, daß die Bezeichnung: „objectives und subjectives Princip" von Frank, System der christl. Wahrheit, Erste Hälfte, 1878 § 7 angenommen und in etwas modificirter Fassung im Gegensatz sowohl gegen die Vertreter einer Dreiheit von Principien (das dritte soll die Kirche sein) als einer Einheit ohne Zweiheit, wie gegen Diejenigen, die entweder überhaupt nichts von dem Princip persönlicher Gewißheit wissen wollen, oder dafür Kirche und H. Schrift substituiren zu dürfen meinen, lichtvoll dargelegt worden ist. Nur halte ich noch immer für richtiger und dem evangelischen Lehrtypus entsprechender, statt wie Frank will, dem subjectiven Princip, das er principium cognoscendi nennt, als objectives das principium essendi (Gott) gegenüber zu stellen, vielmehr dem Subject, welches principium cognoscendi subjectivum von der christlichen Wahrheit im soeben angegebenen Sinn ist, die H. Schrift als principium cognoscendi objectivum zur Seite zu geben, beide aber durch die oberste Einheit, das principium essendi (Gott) zusammengehalten zu setzen.

das Andere begründend ist, so kann nicht der Glaube das Begründende für das Christenthum heißen, sondern im objectiven Christenthum, wie es durch Christus offenbar, von der H. Schrift aber bezeugt ist, in letzter Beziehung in Gott liegt die begründende Macht für den Glauben. So gewiß dieser selbst eine Realität ist, so ist er doch nicht das Realprincip des Christenthums (principium essendi), und ebensowenig die H. Schrift und die Kirche, diese objectiven Producte des Christenthums, sondern der Glaube ist nur das subjective principium cognoscendi des Christenthums, während Gott in Christus und dem H. Geist das principium essendi des Christenthums bleibt. Obwohl daher alle christliche Wahrheit uns nur durch Vermittlung einerseits des authentischen Zeugnisses von Christus, andererseits durch den dasselbe aufnehmenden Glauben (principium medians objectivum et subjectivum) gewiß wird, indem der H. Geist beide in Einheit setzt: so wird doch die dogmatische Darstellung, wenn sie objectiven Charakter beansprucht, um so gewisser dem factischen Sachverhalte gemäß an die Spitze den obersten Realgrund des Christenthums zu stellen haben, als dieser das wie den ganzen objectiven so den subjectiven Bestand des Christenthums begründende, das principium essendi für das Sein des Christenthums und für die Gewißheit von ihm sein muß. Für die exegetische Theologie ist der unmittelbare Gegenstand die H. Schrift, für die historische die Geschichte der Kirche, für die dogmatische aber und die thetische überhaupt der Glaube mit seinem von der H. Schrift her angeeigneten Inhalt, der sich (s. u.) fortwährend an ihr als christlicher zu bewähren hat. Das Oberste in diesem seinem Inhalt ist der christliche Gottesbegriff. A Jove principium. Von ihm als oberster Einheit und Wahrheit sind alle Aussagen des Glaubens und alle christlichen Wahrheiten unmittelbar oder mittelbar abzuleiten. So wird die Voraussetzung von der die Glaubenslehre allerdings ausgeht, daß das Christenthum in sich ein zusammenstimmendes System, ein Organismus der Wahrheit sei, sich am besten erproben können. Was nun aber diese oberste Einheit selbst anlangt, die christliche Gottesidee, die, nachdem sie primär im Glauben von der religiösen Gewißheit ergriffen ist, auch Gegenstand der Gnosis wird, welche die innere Nothwendigkeit ihres Gegenstandes erkennt, so wird sie als die in sich selbst wahre und nothwendige aufzuzeigen sein, indem einerseits

der unauflösliche Zusammenhang der Gottesidee im Allgemeinen mit dem Vernunftwesen des Menschen, andrerseits in dem christlichen Gottesbegriff die Ergänzung und Vollendung des Gottesbegriffes überhaupt nachgewiesen wird. Gelingt das, so ist damit bereits an der obersten, wichtigsten Stelle die wissenschaftliche Ineinsbildung der ersten und zweiten Schöpfung vollzogen, und dieses wird prototypisch auch auf die weiteren Einigungen desselben Gegensatzes einwirken. Demgemäß werden wir allerdings von dem allgemeinen Gottesbewußtsein auszugehen und zunächst den Weg des allgemeinen vernünftigen Denkens zu gehen, von diesem aber zu zeigen haben, daß es, zur Normalität hergestellt (denn auch das ist Werk und Arbeit des Christenthums) dem christlichen Urwissen nicht bloß nicht widerspricht, sondern daran gleichsam sein ersehntes Complement findet, so daß das Christliche als Abschluß der Offenbarung des göttlichen Logos erscheint, die er in der allgemeinen Vernunft begann.

2. Da es der Glaubenslehre auf Bildung einer wissenschaftlichen Gesammtüberzeugung vom Christenthum ankommt, so kann eine bloße Defensive oder Offensive, womit ein desultorisches, abrupt auf Einzelnes, Zufälliges gerichtetes Thun gegeben wäre, ihr nicht genügen, sondern nur ein systematisch fortschreitendes Verfahren. Der Glaube weiß in seinem religiösen Grundwissen das Höchste in religiöser Beziehung in Christus gekommen, die Einigung aller sonstigen religiösen Wahrheit. Er will aber auch Erkennen von sich, von seinem Inhalte und dessen innerer Wahrheit werden. Das System hat das gläubige Subject so zu bauen, daß während des wissenschaftlichen Processes der Glaube nicht etwa sich selber aufgibt, oder der Glaube müßig bleibt. Aber er will Erkennen mittelst wissenschaftlicher Methode werden, durch logische Schärfe der Begriffe, durch Geschlossenheit des Zusammenhanges, durch Stringenz oder Nothwendigkeit des Fortganges von einem Moment zum andern. Und wie in Bezug auf den Inhalt der Glaube die Stelle des Gewissens vertritt, das vor Abwegen in das Idealistische oder Empiristische warnt, im Fall eines Widerspruchs aber mit dem Glaubensinhalt den wissenschaftlichen Proceß zu einer Revision treibt, so ist die Logik in formaler Hinsicht das Gewissen der Wissenschaft und ein Widerspruch mit ihr bewiese, daß das als Inhalt der Gewißheit des gläubigen Geistes Auf-

gestellte oder doch sein Ausdruck einer Reinigung bedarf, wodurch die Frömmigkeit selbst nur gewinnen könnte.

3. Werfen wir nun einen vergleichenden Blick auf die verschiedene Art und Weise wie der dogmatische Aufbau vorgenommen worden ist. Die Entwicklung des Glaubensinhaltes aus dem „reinen Denken", wie der bloß historische und empirische (auf die Lehre der Kirche oder der H. Schrift zurückgehende) Weg ist durch das Frühere ausgeschlossen (§ 6—9). Beides widerspräche dem ideal-realen Charakter des christlichen Objectes. Es ist erfreulich, constatiren zu können, daß allen bedeutenderen, neueren Dogmatikern seit Schleiermacher der Glaube, wenn auch unter verschiedenen Namen, die Grundlage der Dogmatik ist, aber freilich in sehr verschiedener Weise. Die Einen lassen sich an der Glaubensgewißheit genügen, ohne zu einem objectiven Erkennen wissenschaftlich begründeter Art einen Versuch zu machen; sie meinen, es genüge, was den Beweis angeht, die Harmonie der Aussagen des Glaubens mit der H. Schrift oder Kirche oder mit beiden nachzuweisen. Sie lassen also, wenn ihnen überhaupt an der objectiven Wahrheit liegt, für die Gewißheit von derselben die unmittelbare religiöse Glaubensgewißheit allein einstehen, übernehmen höchstens den Nachweis der Christlichkeit oder Kirchlichkeit ihrer Sätze. Ja Einige neigen schon wieder dahin, dem Glauben sofort den Gemeinglauben zu substituiren, d. h. die Kirchenlehre, indem sie sich mit der Versicherung decken wollen, daß das, was die Einzelnen noch nicht erfahren haben, doch Erfahrung der Kirche sei und an seiner Kirchlichkeit die Beglaubigung der Wahrheit habe: eine Art Stellvertretung der dogmatischen Arbeit durch die Kirche, womit die Pflicht des Dogmatikers ungebührlich relaxirt, der Kirche aber, die doch in Confessionen gespalten ist, eigenmächtig eine Fehllosigkeit ihres dogmabildenden Processes zudecretirt wäre.[1] Eine ähnliche unerlaubte Erleichterung des dogmatischen Beweises wäre es, wenn man sich mit der Behauptung begnügte: das Testimonium Spiritus S. internum bezeuge den göttlichen Ursprung der ganzen H. Schrift; der genügende dogmatische Beweis liege also für jeden Satz darin, daß er als in der H. Schrift enthalten nachgewiesen werde. Das Letztere führte dahin zurück, daß für die Gründung der Glaubensgewißheit das Erstere

[1] Ganz hiermit übereinstimmend auch Frank z. B. a. a. O. S. 86 f.

der Glaube an ihre Inspiration sei, wie das Erstere unmöglich machte, den Unterschied von dem kirchlichen Autoritäts-Standpunkt des Katholicismus festzuhalten. Andre dagegen suchen in der Dogmatik zu objectiven Sätzen, zu objectiver Erkenntniß z. B. von Gott, Trinität Christus auf wissenschaftlichem Wege, wenn auch verschieden zu gelangen. Welches ist nun der richtige Weg zur Construction des dogmatischen Systems vom Glauben und seiner mit ihm oder durch ihn gewonnenen Gewißheit aus? Drei Wege vornehmlich sind vom Standpunkt des evangelischen Glaubens möglich. Alle drei haben sich fruchtbar bewiesen, entsprechen aber nicht gleich gut dem Ziele, worauf es ankommt.

Schleiermacher legt nicht bloß die Thatsache des christlichen Bewußtseins als Voraussetzung zu Grunde, sondern macht eigentlich die christlich fromme Bestimmtheit des Subjects allein zum Inhalt der Glaubenslehre. Dieses ist ihm Gegenstand der Reflexion, um es zu beschreiben. Er sammelt seine Aussagen, und die wissenschaftliche Function hat nun diese Aussagen auf ihren scharfen Ausdruck zu bringen, auf einander zu beziehen und sie zu einem übereinstimmenden Ganzen durch ordnende architektonische Kunst zu gestalten. Aber dieser Methode ist es gar nicht um wissenschaftliche Erkenntniß von der objectiven Selbstbegründung des Christenthums, ja auch nicht um eine objective Erkenntniß Gottes und Christi zu thun, indem nach Schleiermacher das Christenthum nur in dem Gefühl oder Bewußtsein der Erlösung besteht. Allein hierin kann ihm nicht zugestimmt werden (s. o. S. 21 ff.). Er reißt die Erkenntniß und Gewißheit von objectiver Wahrheit los von der christlichen Frömmigkeit, womit die Einheit der Persönlichkeit als frommer und als denkender nicht besteht. Wir sahen, die Frömmigkeit will Objectivität, nicht bloß mit sich selbst zu thun haben und erreicht das durch eine wenigstens principielle Einigung des Bewußtseins von Gott, dem lebendigen, in der Geschichte offenbar gewordenen, in der Unmittelbarkeit des Glaubens mit dem Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein. Für die christliche Frömmigkeit ist nicht gleichgiltig, wie es sich mit der Objectivität des Geglaubten verhält. Der Glaube weiß im Christenthum Gott selbst, seines Herzens Offenbarung, indem er im Christenthum die absolute Religion weiß, in die, wie auch Schleiermacher sagt, alle anderen Glaubensweisen überzugehen bestimmt sind. Weiß er in derselben die Liebes-

offenbarung Gottes schlechthin, so liegt darin auch ein Wissen von Gottes objectivem und innerem Wesen.

Besser ist schon in dieser Beziehung mit J. Müller zu sagen: wir müssen von der religiösen Gewißheit des Glaubens allerdings zu einem objectiven Wissen von Gott streben, aber das habe nur zu geschehen auf regressivem Wege durch Schlüsse von der Wirkung auf die Ursache. Der Geist reflectire auf seine christliche Erfahrung, sein unmittelbares Wissen von seinem Erlöstsein, und ziehe nun aus diesem Factum der inneren Empirie als einem in sich festen, seine Schlüsse auf dessen Ursache und deren Beschaffenheit. So komme er zu objectiven Aussagen über Gott, die dann wieder logisch geordnet werden zu einem Ganzen. So außer J. Müller u. A. z. B. auch v. Hofmann, Thomasius, Nitzsch, Lange, Frank.[1] Allein ist es richtig, daß wir erst durch Schlüsse aus unserem Erlöstsein und Erleuchtetsein oder aus unserer Wiedergeburt auf Gott und seine Causalität kommen, und zu Gottes oder Christi Erkenntniß? Ist Erlösungsbewußtsein selbst ohne Gottesbewußtsein und ein sehr bestimmtes möglich? Vielmehr, zum religiösen Proceß, damit er auch nur sei, gehört schon Gott, seine Thätigkeit, ja auch ein Bewußtsein von Gott; und durch den religiösen Proceß selbst schon erschließt sich (Eph. 1, 18) das Auge des Gemüthes für Gott (§ 11, 4. 5) und Gott für dieses Auge, nicht aber werden wir erst durch einen Schluß von dem Auge, oder von unserem Zustand auf seinen Urheber Gottes und seines Wesens via causalitatis gewiß. Der Glaube schon hat unmittelbar die geistige Intuition von Gott als Vater; er weiß nicht bloß von sich, von dem Erlöstsein, sondern auch, ja primär, von dem erlösenden Gott. Nicht ohne eine objective Vorstellung von Gott, objectives Gottesbewußtsein können wir uns selig wissen im göttlichen Frieden; und nur in der bewußten Hingebung des Geistes an dieses Object wird der Mensch erlöst. Nicht einmal das Erlöstsein unserer Person könnte uns gewiß sein, wenn wir nicht seine objective Begründung in Gott erführen, nicht nur erschlössen, wenn wir nicht in Einem und zugleich Christum, als den mit Erlösungskraft Ausgerüsteten und uns als seine Erlösten, als Gegenstände seiner Liebe erkennten. Der Glaube ist allerdings der

[1] System der christl. Gewißheit, s. o.

Vermittlungspunkt, durch welchen hindurch die in sich selbst gewisse Wahrheit, Gott und Christus sich kund macht. Aber der Glaube ist nicht das Fundament, die Begründung dieser Wahrheit. Aber durch sie begründet erkennt er, wie sie objective Sicherheit in sich selbst hat, ihre Selbstbegründung oder ihre sich selbst tragende Kraft.

Dies führt zur dritten Methode, wie sie namentlich Liebner, Rothe, Martensen vertreten. Nicht so gewiß ist der Glaube seiner Kraft oder Vollkommenheit, als der Kraft Gottes und Christi, in welchem er sich stark und geborgen weiß, in welchem er das Erlöstsein und — Sichwissen in letzter Beziehung einzig begründet weiß. Nicht die eigene, subjective erlöste Beschaffenheit, das neue Leben der Wiedergeburt ist dem gläubigen Subject die letzte Begründung für die Gewißheit von Gott, sondern der Glaube hat ein Wissen von Gott in sich, von seinem Gewußtsein von Gott und seinem Sein durch Gott, und zwar so, daß er Gott als das absolut Feste und Gewisse weiß, als den sich selbst Begründenden und Tragenden, als den die neue Persönlichkeit und ihr Wissen von Gott Setzenden, als den, der sich, wie das Licht, durch sich selbst ihm beglaubigt, und damit allem andern Wissen des Ich erst seine wahre Gewißheit gibt. Der Glaube selbst ist also nicht die Beglaubigung, sondern das Medium, wodurch Gott jene seine Selbstbeglaubigung für das geistige Auge vollzieht. Unser Glaube vernimmt aber diese Beglaubigung, und nun kann auch das eigne Zeugniß unseres Geistes folgen. Eph. 1, 18. Ist nun aber anzuerkennen, daß im Glauben nicht bloß ein Sichfühlen oder von sich Wissen, also Selbstbewußtsein ist, sondern auch ein Gottesbewußtsein, eine Gotteserkenntniß, die sogar für das christliche Selbstbewußtsein die letzte Begründung enthält, so ist kein Grund mehr, warum die wissenschaftliche Thätigkeit nicht von diesem Wissen des gläubigen Geistes, von dieser Gotteserkenntniß ausgehen soll in progressivem Verfahren, oder warum sie sich nur richten soll auf das subjective Factum des Erlöstseins, um regressiv durch Schlüsse daraus causale Aussagen über Gott zu gewinnen.

4. Die Stellung zur H. Schrift und zur Kirche. Zwar das Ungenügende der fides historica, sei ihr Object die H. Schrift oder Kirche, haben wir erkennen müssen, mithin ist zu verzichten auf den Beweis

der Wahrheit ihrer Sätze aus irgend welcher formalen Autorität für sich. Er ist vielmehr aus dem Inhalt der Sache selbst zu führen, aus ihrem Zusammenhang mit dem dem Glauben objectiv Gewissen.

Die Lehre von der Inspiration und Autorität der H. Schrift kann namentlich ihre Begründung erst finden in der Wahrheit des Christenthums, das, so gewiß es die Wahrheit ist, auch sich selbst erhalten muß. Sie kann also ihre Stelle erst innerhalb des Systems selbst haben, nicht aber die Begründung sein für die Wahrheit seiner Sätze. Aber andrerseits bezieht sich das Object der Dogmatik auch auf eine objective historische Wirklichkeit; und der christliche Glaube bedarf für sich die zweifellose Voraussetzung, daß der Inhalt, von dem er lebt, dem historischen Christenthum entsprechend sei. Also auch den Nachweis der Christlichkeit ihrer Sätze bedarf die Glaubenslehre. Ihre Christlichkeit kann sich aber sicher anders nicht nachweisen, als durch ihre Zusammenstimmung mit der H. Schrift, der Urkunde des Urchristlichen. Es genügt nicht, daß der Glaube, durch die H. Schrift gebildet, durch sie hindurchgegangen sei und genährt werde: der schriftmäßige Charakter muß auch ausdrücklich hervortreten. Die Glaubenssätze müssen sich als christliche durch Schriftbeweis legitimiren. Endlich aber müssen ihre Sätze auch kirchlichen Charakter beanspruchen. Da nämlich die Glaubenslehre nicht bloß eine wissenschaftliche Darstellung des Glaubens eines Individuums, sondern der Wahrheit selber sein will, welche als christliche Gemeinschaft stiftend war und ist, so will die Glaubenslehre einen Gemeinglauben wissenschaftlich darstellen, d. h. sie muß auch kirchlichen Charakter an sich tragen, natürlich nicht, als wäre das Ansehen, das ein Satz in der Kirche genießt, ein genügender Beweis seiner Wahrheit; auch nicht so, als hätte kein Satz in dem System Raum, der nicht ausdrücklich auch symbolisch wäre. Denn ist er nachweislich schriftmäßig, so hat er nach evangelischer Kirchenlehre an sich kirchlichen Charakter, Bürgerrecht und Anspruch auf Geltung in der Kirche, wenn er auch noch nicht die formelle Geltung genösse: und ähnlich hätte ein Satz, der als schriftwidrig sich nachweisen ließe, wenn er auch kirchlich wäre, keinen Anspruch auf die Aufnahme. Gleichwohl genügt es nicht, bloß die Einheit mit der H. Schrift und nur dadurch die Einheit mit der wahren Kirche nachzuweisen. Der Dogmatiker will von Haus aus nicht bloß einen iso-

lirten Sonderglauben einer einzelnen Person, sondern einen Gemeinglauben wissenschaftlich rechtfertigen und begründen, da er eine Confession nicht stiften, sondern in ihr arbeiten will. Den Gemeinglauben weiß er im Wesentlichen auch als sein eigenes Besitzthum, und seinen eigenen Glauben weiß er auch als Besitzthum der kirchlichen Gemeinschaft: und das muß auch in der Methode hervortreten durch Rückbeziehung auf die Bekenntnißschriften oder anerkannte große Kirchenlehrer. Was endlich die Verschiedenheit der Confessionen anlangt, so bleibt zwar die Glaubenslehre mit vielen Sätzen, besonders denen des fundamentalen Theiles, noch in dem Gemeinchristlichen stehen. Aber doch tritt auch in diesem schon das Confessionelle hervor. Einmal, weil, wie aus dem Obigen erhellt, nicht jede Confession die Aufgabe in Beziehung auf religiöse und wissenschaftliche Gewißheit gleich scharf und streng aufstellt, wie die evangelische. Sodann auch in Bezug auf den Inhalt werden die Lehren, die dem fundamentalen Theil zufallen, für die specielle, eigene Confession wichtig sein, weil in ihnen die letzte wissenschaftliche Entscheidung auch über die confessionellen Differenzen wird enthalten sein müssen. Der ganze Bau z. B. wird anders ausfallen müssen, wo von der Kirche eine Auffassung waltet, wonach auf die Tradition der Kirche alles will schließlich gebaut werden, oder wo eine höhere Beglaubigung des Christenthums als die historische nicht in den Gesichtskreis tritt, anders dagegen, wo aus dem christlichen Glaubensinhalt die Sätze abgeleitet werden, und wo namentlich die Gottesidee sich so gestaltet, daß sie für die fides divina einsteht und auf deren Stiftung es absieht.

§ 14. Gliederung des Gesammtsystems der Glaubenslehre.

Das dogmatische Gesammtsystem gliedert sich in zwei Haupttheile, von denen der erste die Fundamentallehre, der zweite die specielle Glaubenslehre enthält.

1. Wenn Christus der Mittelpunkt des christlichen Glaubens, sein objectives Realprincip ist, so hat mit der wissenschaftlichen Begründung dieses Mittelpunktes in der Einheit seiner zwei Seiten, der göttlichen oder ewigen und der menschlichen oder historischen das Christenthum selbst seine principielle wissenschaftliche Begründung (§ 3.) Diese Be-

deutung Christi tritt in ihr helles Licht, wenn wir als Aufgabe und Ziel der fundamentalen Theologie die wissenschaftliche Erkenntniß setzen, daß Jesus Christus der Gottmensch sei. Mit dem Nachweis seiner Nothwendigkeit ist das Hauptwerk vollzogen, auf das die apologetische Wissenschaft es abzusehen hat. Daher wir diesen ersten fundamentalen Haupttheil des dogmatischen Systems auch Apologetik nennen könnten, dem dann als zweiter Haupttheil der Aufbau der speciellen Glaubenslehre folgt, welcher das gewonnene objective christliche Realprincip zur entfaltenden Darlegung zu bringen hat.

2. Was nun zunächst den ersten Haupttheil anlangt und die Aufgabe, die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi wissenschaftlich zu erkennen, so bildet eine nicht geringe Schwierigkeit der Umstand, daß wir die Lehre vom Bösen in der Fundamentaltheologie noch nicht zur eigentlichen Behandlung bringen können, obwohl sie sich als die leichteste und natürlichste Begründung der Nothwendigkeit der Erscheinung des Gottmenschen darzubieten scheint. Es ist nicht zufällig, daß auch die bisherige Apologetik die Lehre von der Sünde nicht in sich aufgenommen hat, sondern die Lehren die sie behandelt, sind neben Religion und Offenbarung im Allgemeinen, die auch abgesehen von der Sünde Sinn und Bedeutung haben, besonders Wunder, Weissagung, Inspiration, die der Begründung des Glaubens an Christi Gottmenschheit oder doch an seine göttliche Sendung dienen sollen. Sie wollte durch diese Lehren einem Gottesbegriff vorarbeiten, für den eine Thatsache, wie die Gottmenschheit oder göttliche Sendung Christi nicht als etwas zu Fremdartiges erschiene, also nicht als etwas, das Gottes Wesen an sich so fern und fremd liege, daß erst die Sünde eine solche Aenderung seiner selbst oder seines Rathschlusses bewirkt habe oder erkläre, durch welche seine Menschwerdung ermöglicht und verwirklicht worden sei. Für uns empfiehlt sich die Verlegung der Lehre von der Sünde aus dem ersten, apologetischen Theil in den zweiten noch durch den Umstand, daß wir uns außer Stand sehen, eine Nothwendigkeit der Sünde zu statuiren und sie zur Unterlage für die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi zu machen, die doch ihre wissenschaftliche Begründung nimmer hätte, wenn sie nur auf etwas Zufälligem, aus menschlicher Willkür Geborenem ruhte. Ist dagegen auch abgesehen von der Sünde aus dem Wesen Gottes und des

Menschen die Möglichkeit der Einigung beider in der Menschwerdung erkannt, haben wir uns überzeugt, daß dieses beiderseitige Wesen keinen Widerspruch gegen sie bildet, sondern vielleicht gar nach ihr verlangt und zu ihr tendirt, dann wird die um der Sünde willen nothwendig gewordene Form der Menschwerdung, wovon der zweite Hauptheil zu sprechen hat, ihre gebührende Grundlegung gefunden haben, wie andrerseits die Nothwendigkeit des Gottmenschen durch die eingetretene Sünde von neuer Seite erhellen wird. Die Hoffnung daß es möglich sein werde, schon im fundamentalen Theil diese Nothwendigkeit im Allgemeinen zu begründen, darf sich auf das Bewußtsein des Gläubigen stützen, daß das Christenthum die absolute oder ewig bleibende Religion, die Person Christi aber mit derselben unzertrennlich verbunden sei.

3. Die hiemit sich ergebende Anordnung des Stoffes weicht allerdings von der bisherigen apologetischen Theologie bedeutend ab, darf aber hoffen, ihr gegenüber sich wohl rechtfertigen zu können. Wir haben einmal zahlreiche Apologien, welche in Vertheidigung von einzelnen besonders historischen Punkten, oder auch in Widerlegung gegnerischer Angriffe je nach dem Bedürfniß der Zeit Gutes gleistet haben.[1] Aber wenn sie auch die Zufälligkeit und das Abrupte, das mit der Abhängigkeit von den wechselnden Gegnern bei der bloßen Defensive oder Offensive gegeben ist, vermeiden und mehr ein zusammenhängendes Ganzes erstreben, so gehen sie doch darauf gar nicht aus, die innere Nothwendigkeit des Christenthums aufzuzeigen, wenn sie es auch durch Nachweis seiner segensreichen Wirkungen und seiner Verwandtschaft mit allem Edleren kräftig zu empfehlen wissen. Allein der Glaube will nicht bloß Sicherstellung gegen die jeweiligen Angriffe durch Vertheidigung oder Widerlegung der hervortretenden Gegner: damit könnte er doch sich noch nicht wissenschaftlich gesichert wissen, weil andre Gegner den überwundenen folgen können. Er will sich selbst in seiner objectiven Wahrheit und Begründung erkennen, und dafür sind ihm die Angriffe nur der veranlassende Ausgangspunkt. Die eigentliche Aufgabe muß ein

[1] So z. B. die Arbeiten von Stirm, dessen in zweiter Auflage 1856 erschienene Apologie noch immer zum Besten in seiner Art gehört; ferner von Ehrenfeuchter, Christlieb, Ebrard, Luthardt, Delitzsch u. v. A.

zusammenhängendes thetisches Verfahren sein. Ist die innere Wahrheit und Nothwendigkeit von etwas dargethan, dann erst sind die feindlich entgegengesetzten Standpunkte definitiv überwunden und die Unsicherheit oder Furcht gegenüber möglichen neuen Angriffen beseitigt, womit übrigens wohl besteht, daß die Defensive und Offensive als Momente dem eigentlich thetischen Verfahren einverleibt werden, das systematisch zu verfahren hat. Mehr systematisch verfuhren die früher besprochenen und beurtheilten apologetischen Versuche des Supernaturalismus, deren Schwäche aber darin gipfelt, daß sie eine Gotteslehre und zwar eine sehr bestimmte für ihre vornehmsten Beweismittel (Wunder, Weissagung u. s. w) voraussetzen, während sie die christliche Lehre, also auch die Gotteslehre durch ihre apologetischen Beweismittel zu begründen suchen. Und dasselbe, nämlich daß sie die Gotteslehre nicht beiziehen, sondern ohne sie das apologetische Geschäft für das Christenthum als vollziehbar ansehen, ist von der jetzt häufigeren Sitte zu sagen, welche der Dogmatik die Begriffe Religion, Offenbarung, H. Schrift voranstellt und daran irgendwie eine Begründung der Glaubenslehre, oder eine Fundamentaltheologie zu besitzen meint, sei es so, daß zu jenem Wege des Supranaturalismus zurückgegriffen, sei es so, daß mit dem Begriff der Religion begonnen und diese als zum allgemeinen menschlichen Wesen gehörig bezeichnet, aus ihr aber der Begriff der Offenbarung abgeleitet wird, wobei ebenso verwunderlich ist, wie man ein psychologisches Phänomen, dessen Allgemeinheit erst durch vollständige Induction festgestellt werden könnte, um seines häufigen Vorkommens willen für nothwendig mit dem Wesen des Menschen gegeben ansehen kann, wie daß man aus solchem psychologischen Phänomen eine Offenbarung meint ableiten zu können, die nicht wieder nur das psychische Phänomen selber, wenn auch unter anderem Namen sei. Ueberhaupt kann von Religion, Offenbarung u. dgl. augenscheinlich nicht wissenschaftlich die Rede sein, bevor wir wissen, daß Gott und was er ist, was der Mensch und seine Bestimmung. Da nun freilich ebenso zweifellos die Lehre von Gott in die Glaubenslehre gehört und eine Glaubenslehre ohne sie nicht denkbar ist, so ist damit zugleich gesagt, daß die wahre Apologetik in die Glaubenslehre selbst fallen, oder sofern sie zum Ziel die Begründung des christlichen objectiven Realprincips hat, wie wir behaupten, den

ersten fundamentalen Theil des Gesammtsystems der Glaubenslehre bilden muß, und daß wir, um dieses apologetische Ziel zu erreichen, die Lehre von Gott und von dem Menschen für diese Fundamentallehre nicht entbehren können. Daß die wissenschaftlich gehaltene Apologetik rein formal, namentlich ohne Gotteslehre sich nicht abschließen kann, erkennen auch Manche an,[1] wollen daher für ihre vom dogmatischen Gesammtsystem gleichwohl getrennte Apologetik eine Gotteslehre aus der Dogmatik entlehnen. Aber das hieße die Apologetik oder Fundamentallehre wieder begründen durch die Glaubenslehre, was einem Cirkel gleichkommt, so gewiß auch darin die richtige Erkenntniß sich zeigt, daß nicht jede Vorstellung von Gott, wie sie etwa vor die Hand kommt, der Begründung der christlichen Offenbarung dient, sondern nur diejenige, die das Gesammtsystem des christlichen Glaubens aufzustellen und zu vertreten hat. Es ist also in letzter Beziehung der wahre Gottesbegriff, in welchem die Begründung wie der Welt und des Menschen, so besonders der Offenbarung und der christlichen Grundthatsache nach ihrer Möglichkeit und Nothwendigkeit wird zu suchen sein. Der Gottesbegriff, der dieses zu leisten im Stande ist, wird nun freilich erst der höchsten Offenbarung entstammt sein. Wäre er schon Gemeingut der allgemeinen Vernunft, wozu bedürfte es noch der Offenbarung? Aber das ist kein Cirkel, sofern die christliche Offenbarung sich dem Geist als in sich wahr beglaubigt in freier eigener Glaubenserkenntniß (§ 11. 12). Dazu kommt, die im Glauben unmittelbar gegebene Gotteserkenntniß, die sein Grundwissen ausmacht, wird von uns nicht unmittelbar, ohne wissenschaftlichen Proceß als dasjenige zu verwenden sein, wonach alles Andere zu beurtheilen oder wovon das Uebrige abzuleiten ist, sondern hier vor allem wird jener Dialog (12, 4. 13, 1) stattzufinden haben, in welchem der christliche Geist der Zusammenstimmung des christlichen Gottesbegriffs mit der Vernunftanlage, ja dessen gewiß wird, daß erst in ihm der befriedigende Abschluß und die zu fordernde Befestigung alles in dem vernünftigen Wesen des Menschen Angelegten zu finden sei. Ist dieses erreicht, so wird erhellen, daß die sana ratio, das vernünftige Wesen des Christen keine Gegnerschaft gegen die christliche

[1] Z. B. Sack's Apologetik. Dieselbe Erkenntniß zeigt auch die Fundamentaldogmatik von Voigt 1874, sowie Reiff s. o. und Delitzsch, Apolog. S. 258 ff.

Gottesidee in sich trage, sondern in ihr sein wahres Element und die Befriedigung seines Bedürfnisses finde. Um so zuversichtlicher aber wird, wenn das erreicht ist, von der christlichen Gottesidee aus als der mit der Vernunft nicht bloß zusammenstimmenden, sondern sie erst zu ihrer Wahrheit bringenden fortzuschreiten sein zu der Lehre von der Welt und dem Menschen und zur Lehre von der Verbindung oder Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen oder der Religion, indem der Christ, durch den Glauben erleuchtet, mit derselben, ja mit größerer Gewißheit die christliche Gottesidee erkennt, wie die natürliche Vernunft die Gottesidee überhaupt.

Anmerkung. Wie der Begriff der Religion, so bedürfen auch die Begriffe Offenbarung, Inspiration, Wunder einer Begründung, die sie aber auch auf bloß psychologischem oder historischem Wege vor dem System nicht genügend finden können. Der Ort, wo sie ihren festen Halt suchen und finden müssen, ist das dogmatische System selbst, nicht sein Vorhof, ist schon der erste Haupttheil des Systems. Auf die Feststellung alles Einzelnen der evangelischen Geschichte ließ sich mit Recht schon die bisherige wissenschaftliche Apologetik nicht ein, sondern ließ hiefür die exegetische Theologie einstehen, zu der ja auch das Leben Jesu gehört. Auch wir müssen sagen: etwas Andres sind rein historische und historisch-kritische Untersuchungen, etwas Andres systematische oder thetische Erörterungen.

4. Wenn wir nun aber die genannten Lehren von Gott, dem Menschen, der Religion in dem Werk der Begründung des Christenthums voranstellen, setzen wir uns damit nicht einem neuen Uebelstande aus, sofern nämlich in dem Gesammtsystem des christlichen Glaubens, dessen erster Theil die Begründung des christlichen Princips (Fundamentallehre oder Apologetik) ist, alle Lehrsätze christlichen Charakter tragen müssen, wie Schleiermacher mit Recht verlangt? Bei Schleiermacher selbst zwar ist diese Forderung insofern nicht erfüllt, als er in seinem ersten Theil nur die Eigenschaften der Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit Gottes behandelt, die von christlicher Bestimmtheit noch nichts an sich tragen, da er sie zu den andern Eigenschaften, Gerechtigkeit und Heiligkeit einerseits, Weisheit und Liebe andrerseits nicht in innere Beziehung setzt, ja die zweite und dritte Gruppe von der ersten, besonders der Allmacht, im Ganzen beherrscht sein läßt. Aber wenn wir, wie wir müssen, an der Forderung der Christlichkeit aller Lehrsätze des dogmatischen Lehrbegriffes festhalten, wie reimt sich das mit der Begründung des Historisch-Christlichen durch den Gottesbegriff mit den daran sich

schließenden Lehren von der Schöpfung, dem Menschen u. s. w.? Das für das Christenthum Begründende scheint so doch dem Christlichen vorangehen, wie kann es selbst schon christlich heißen? Die Antwort ist: Dann wird es diesen Namen tragen dürfen, wenn sich erstens nachweisen läßt, daß alle wahre Gotteserkenntniß, auch diejenige, welche die Basis und Begründung des Historisch-Christlichen enthält, aus demselben Princip stammt, das seine volle Offenbarung in Christus gefunden hat, nämlich in dem Logos, dessen absolute Offenbarung das Christenthum in dem fleischgewordenen Logos verkündigt: so daß das Christenthum alle religiöse Wahrheit zu sich rechnet, obwol im Reiche dieser Wahrheit das Eine auch wieder das Begründende für das Andre ist; und wenn andrerseits die christliche Bestimmtheit des Gottesbegriffs, d. h. Dasjenige in ihm, was erst durch das historische Christenthum in sein helles, sicheres Licht getreten ist, sich als Dasjenige ausweist, wodurch alle natürliche, der sana ratio zugängliche Gotteslehre erst ihre Befestigung und Ergänzung, damit aber ihren christlichen Charakter erhält. Damit wird sich eine befriedigendere Form der Behandlung der articuli puri et mixti ergeben. Freilich wird Gott nicht erst zu dem, was er ist, durch das Christenthum: seine ewige Vollkommenheit geht dem historischen Christenthum voran, und gerade weil Gott ewig das ist, was der wahre Gottesbegriff aussagt und als was der Christ ihn erkennt, ist er der Grund des Christenthums. Aber seine Christlichkeit hat dieser Gottesbegriff eben darin, daß in ihm und keinem Anderen das Christenthum gleichsam seine Präexistenz hat, die damit zeitlich offenbar wird, daß in dem Christenthum Gott sich selbst offenbart. Daß aber das präexistente Princip des Christenthums zum Christenthum selbst zu rechnen ist, darüber kann kein Zweifel sein. Aehnlich werden die andern Lehren des ersten Theils ihre Christlichkeit in der Hinbewegung zum historischen Christenthum haben. In ihr haben sie durch den zur vollkommenen Offenbarung tendirenden Gott ihre wesentliche Stelle. Hienach können wir sagen, der fundamentale Theil des Glaubenssystems (oder die Apologetik, sofern diese die Centrallehre des Christenthums zu begründen hat), betrachtet das ewige objective Realprincip des Christenthums, wiefern es die active Potenz zu seinem Wirklich- oder Geschichtlich-Werden und die Gesetze dieses

Werdens in sich schließt. Es hat dieser erste Theil das Christenthum in seiner genetischen Selbstbegründung darzustellen.

5. Die Fundamentallehre zerfällt hienach in drei Hauptabschnitte:

I. Die Lehre von Gott.

II. Die Lehre vom Menschen.

III. Die Lehre von der Gemeinschaft oder Einheit Gottes und des Menschen durch Gottes Selbstoffenbarung, oder die Lehre von der Religion.

Diese Eintheilung rechtfertigt sich nach dem Früheren durch sich selbst. Man ist allgemein einverstanden: Religion ist ein positives Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, das setzt Unterschied und Einheit voraus. Wäre kein Unterschied der beiden Glieder, so wäre keine Religion, nennte man nun die bloße Identität beider Gott, oder nennte man sie Mensch. Denn Gott für sich allein kommt keine Religion zu, ebensowenig dem Menschen ohne Gott. Ein bloßes Verhältniß des Menschen zu sich, und wäre es auch Verhältniß des empirischen Menschen zu seinem wahren Wesen, nennt Niemand Religion. Wiederum aber, wäre nur Unterschied, aber beziehungsloser, so wären Gott und der Mensch nur schlechthin getrennt und gegen einander indifferent, und so wäre wieder keine Religion. Schon hieraus aber ergiebt sich die Stellung der Religion im System. Wir können wissenschaftlich nicht mit ihr anfangen, wie so häufig geschieht. Sie ist schon eine Synthese zweier Factoren, ein sehr zusammengesetzter Begriff. Ja von der Beschaffenheit der beiden Glieder wird auch die Art der Einheit abhängen, welche sie haben können und welche Religion heißt. Erst durch richtige Feststellung jener Grundbegriffe wird auch die Religion als etwas nicht bloß Zufälliges, sondern im Wesen beider, Gottes und des Menschen nothwendig Begründetes erscheinen können. Wenn aber sonach die Lehre von der Religion erst an die dritte Stelle zu stehen kommt, so könnte, was das Verhältniß der beiden ersten anlangt, gegen die Voranstellung der Gotteslehre sich das Bedenken erheben, daß sie doch den Menschen vorauszusetzen habe, damit ein Gottesbewußtsein überhaupt sei, also von Gott geredet werden könne. Allerdings ist der Mensch das Erste für die (subjectiv-phänomenologische) Betrachtung, wo es sich um die Geschichte des Werdens des

Glaubens handelt, und dieser Seite der Sache haben wir ihr Recht werden lassen.[1] Aber diese Betrachtung haben wir hier hinter uns; jetzt suchen wir den objectiven Sachverhalt und Verlauf. Da darf nicht der Schein bleiben, als wäre der Mensch und sein Bewußtsein das Gott Begründende (§ 12, 3). Das wäre ja auch dem Glauben, besonders dem christlichen zuwider, der auch sein Wissen von Gott als gottgegeben, Gott als Realprincip des Seins und Wissens, als die absolute, von keiner Begründung außer ihm abhängende Causalität weiß.

[1] §§ 2—11.

Erster Theil
des christlichen Glaubenssystems.
Fundamentallehre.

Erster Hauptabschnitt.
Die Lehre von Gott.
(*Θεολογία.*)

Derselbe zerfällt in drei Abtheilungen:

I. Die Lehre von der Gottheit, oder von Gottes Sein, Wesen und Eigenschaften im Allgemeinen.

II. Die Lehre von Gott als dem in sich Dreieinigen, oder die Lehre von der inneren Selbstoffenbarung Gottes.

III. Die Lehre von Gott, als dem in einer Welt sich Offenbarenden, oder die Lehre von der ökonomischen Trinität.

Erste Abtheilung.
Die Lehre von der Gottheit.
§ 15. Gang.

Die Lehre von Gott wird so zu behandeln sein, daß die Lehre von den göttlichen Eigenschaften in ein inneres Verhältniß zur Lehre von dem Sein und Wesen Gottes gesetzt wird. Nur die richtige Verbindung des Seins, des Wesens und der Eigenschaften wird zu dem Begriffe Gottes führen, wonach er nicht nur ein unbestimmtes

Unendliches, sondern objectiv in sich unendlich bestimmt ist. An dem wahren Begriff Gottes, wenn er als seiend erkannt ist, werden wir die Möglichkeit haben, die göttlichen Eigenschaften in ihrer Vielheit und bleibenden Unterschiedlichkeit, aber auch ihrer inneren Zusammengehörigkeit oder Einheit zu betrachten, indem die Gottes Wesen gemäß sich gliedernde Eigenschaftenlehre nur als des göttlichen Wesens lebendige Wirklichkeit erkannt wird.

Literatur: Im Kampfe mit dem Gnosticismus haben die Kirchenlehrer Irenäus, Tertullian, Clemens die göttlichen Eigenschaften der Allmacht (gegen den Dualismus), der Gerechtigkeit (gegen den Pantheismus) und der Liebe (gegen den Deismus und Judaismus) vertreten. Eine mystische mit Neoplatonismus vermischte Gotteslehre stellt des Dionysius Areop. Schrift De divinis nominibus auf. — Augustinus, De civitate dei und De Trinitate (vgl. Joh. Aug. Dorner, Augustinus, sein theol. System und seine religionsphilosophische Anschauung, 1873). Johannes Scotus Erigena, De divisione naturae. Anselm Monologium und Proslogium. Thomas Aq., Summa Theol. und Summa adv. gentiles. Raymund a Sabunde, Theologia naturalis (liber naturae) behandelt von Matzke und Nitzsch; vgl. Niedners Zeitschrift für historische Theologie, 1859. Calvins Institutio relig. chr. lib. I, 2. Conrad Vorstius De deo seu de natura et attributis dei. 1610. (Vgl. Schweizer Tüb. Jahrb. 1857.) Episcopius Instit. theol. 1650. Johannes Crell, Lib. de deo eiusque attributis (Opp. IV. Bibliotheca fratrum polon. 1656). Cartesius, Meditationes de prima philosophia 1641. 42. Principia philosoph. 1644. Ralph Cudworth, The true intellectual System of the Universe. 1678; lat. von Mosheim. 1733. Jak. Böhmes Aurora. Die drei Principien des göttl. Wesens. WW. von Schiebler 2. 3. 1832. 1841; (Peip, Jak. Böhme, Der deutsche Philosoph. 1860.) P. Poiret, Cogitationes rationales de Deo, anima et malo. 1677. Posthuma Amstel. 1721. Socinianismus repressus. S. 1—84. Vindiciarum L. IV. cap. 1. S. 518 ff. Bar. Spinoza, Tract. de Deo et homine; Ethices LL. IV. Leibnitz, Theodicee. Nic. Malebranche, Entretien sur la nature de Dieu. 1708. Bl. Pascal, Pensées. Oetinger, Theol. ex idea vitae deducta. 1765 (übers. v. J. Hamberger. 1852, Auberlen, Oetingers Theologie 1844.) J. A. Urlsperger, System der Dreyeinigkeitsl. 1777. Fr. Heinr. Jakobi, Von den göttlichen Dingen (vgl. dazu Schelling, Denkmal für Jakobi von den göttlichen Dingen 1812). Christian Weiß, Vom lebendigen Gott und wie der Mensch zu ihm gelangt. Franz v. Baader, Ges. W. zur Religionsphilosophie. Bd. VII—X, besonders seine Vorlesungen über speculative Dogmatik. 1828. Bd. VIII u. X. Franz Hofmann, Speculative Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes (aus Fr. von Baader zusammengestellt 1835); Ueber Theismus und Pantheismus 1861. Tholuck, Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients 1826. Daub Theologumena 1806. C. A. H. Clodius, Von Gott in der Natur, in der Menschengeschichte und im Bewußtsein. 1818. 1819. Hegel, Religionsphilosophie 3 Bde. Billroth, Religionsphilosophie 1844. Schelling, Philosophie und Religion 1804. Einleitung in die Philosophie der Mythologie. 1856. S. 257 ff. 553 ff. Philosophie der Mythologie. Bd. I. S. 1—130. Philosophie

der Offenbarung. Bd. I. Fichte, d. J., Sätze zu einer Vorschule der speculativen Theologie 1826. Speculative Theologie 1846. 47. Weiße, Idee der Gottheit 1833. Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums 1855. K. Ph. Fischer, Die Idee der Gottheit 1839. K. Steffens, Religionsphilosophie 2 Bde. 1839. Bruch, die Lehre von den göttlichen Eigenschaften 1842. Hamberger, Gott und seine Offenbarungen in Natur und Geschichte 1839. Martensen, De autonomia conscientiae etc. (s. o.) 1837. Die christliche Dogmatik 1856. Liebner, Christliche Dogmatik aus dem christologischen Princip Bd. 1. 1849. Goeschel, Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen 1829. Sengler, Die Idee Gottes. 2 Thle. 1845—1852. Konrad, Wissenschaftliche Forschung über das Dasein Gottes 1849. H. Ritter, Die Erkenntniß Gottes in der Welt 1836. System der Logik und Metaphysik II. 1856 S. 484 ff. Romang, System der natürlichen Religionslehre. 1841. Chalybäus, s. o. Wissenschaftslehre 1846. U. Wirth, Die speculative Idee Gottes u. s. w. 1845. Ulrici, Gott und die Natur 1861. 2 A. 1866. J. Hanne, Die Idee der absoluten Persönlichkeit. 1861. Lotze, Mikrokosmus. 3 Bde. 1856—64, vgl. besonders Bd. 3. (Fr. Rohmer) Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten 1856. (anonym). Gott und seine Schöpfung 1857. Hildebrand, Der Gottesbegriff in seiner Neugestaltung &c. A. 3. 1874. Pfleiderer, Religionsphilosophie. 2 Bde. 1869. Religionsphilophie auf geschichtlicher Grundlage. 1878. Zöckler, Theologia naturalis 1860. — Erörterungen über göttliche Eigenschaften: Die Allgegenwart Gottes, Gotha 1817 (anonym von Ewald). Die Gerechtigkeit: Lactantius de ira Dei. Ritschl, De ira Dei 1859. Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. 3. S. 170 ff. Ueber den Zorn Gottes: Weber 1862. Bartholomä, Jahrb. für deutsche Theol. 1861. 62. Ueber die Unveränderlichkeit Gottes vgl. meine Abhandlung Jahrbücher für deutsche Theologie, I, 361. II, 440. III, 579.

1. Das Sein Gottes. Die herkömmliche Behandlung der Gotteslehre ist: zuerst zu reden vom Sein Gottes, namentlich den verschiedenen Beweisen für Gottes Dasein, wo besonders das, was die Theologia naturalis enthält, zur Sprache kommt, dann aber bald mit bald ohne Einschiebung einer Lehre vom Wesen, zu den Eigenschaften überzugehen. Diese gesonderte Behandlung des Seins hat aber grade bei diesem Grundbegriff eigenthümliche Uebelstände im Gefolge, und es ist leicht zu zeigen, daß die Lehre von dem Sein Gottes nicht kann getrennt behandelt werden von den Eigenschaften, oder dem Wesen, die erst den Inhalt dieses Seins bezeichnen. Behandelt man das Sein Gottes ohne die Eigenschaften, so erscheinen diese als zufällige Beigabe. In dem bloßen nackten Sein als solchem, dieser Abstraction von allem Concreten, ist von Eigenschaften und Wesen nichts ausgesagt oder gegeben; sie können daraus nicht abgeleitet werden, müßten also aus der populären Vorstellung traditionell, also zufällig aufgenommen werden.

Nun kann aber das Verhältniß zwischen dem Subject und seinen Prädicaten, wenn Gott das Subject sein soll, am wenigsten ein zufälliges sein. Bei andern Subjecten kann es zufällig heißen, z. B. bei den Menschen, ob sie gewisse Prädicate haben, oder nicht: aber für Gott kann es nicht zufällig sein, ob die seinem Begriff zukommenden Prädicate ihm auch wirklich zukommen, ihm kann keine Vollkommenheit fehlen oder zuwachsen. Umgekehrt: Gewisse Eigenschaften oder Prädicate können viele Subjecte einer Gattung gemeinschaftlich haben; ein und dasselbe ist communicabel an Viele, und es ist für solche Prädicate gleichgültig, ob dafür Ein Subject als Träger da ist, oder viele, ob das Prädicat vielfach existirt oder einfach. Aber Jeder sieht, daß es sich mit der Gottesidee anders verhält, daß hier die Prädicate mit dem Subject weit inniger müssen zusammengeschlossen sein, als bei anderen Subjecten, ja daß gewisse Prädicate nur Einem, dem Subjecte, das Gott heißt, zukommen können. So die Absolutheit, — die sich durch das ganze göttliche Wesen erstreckt, die Nothwendigkeit des Seins. Sagte man nun: nicht das Sein überhaupt habe in den Beweisen für das Dasein Gottes aufzutreten, sondern eine besondere Art des Seins, das absolute und nothwendige Sein, Gottes Sein sei also andrer Art als das abstracte allgemeine Sein, so wäre diese nähere Bestimmung des göttlichen Seins bereits ein Anfang der Verbindung des göttlichen Wesens mit dem Sein, wie wir sie fordern, unerläßlich zur Charakterisirung des göttlichen Seins. Ueberhaupt aber ist der Begriff einer Sache nicht ohne seine wesentlichen Merkmale. Bevor also die wesentlichen, constituirenden Elemente des Grundbegriffs gewonnen sind, ist wenigstens Gottes Existenz nicht bewiesen. So folgt: der Beweis für Gottes Existenz und der Beweis für seine wesentlichen, constituirenden Eigenschaften sind nicht zwei Beweise, sondern Ein untrennbarer und können nur mit einander sich vollziehen. Der Beweis für das Dasein Gottes hat sich erst mit dem Beweise für diese Eigenschaften vollständig vollzogen. Die Lehre von dem Sein Gottes, von seinem Wesen und seinen Eigenschaften ist also in Eins zu bilden. Was sodann die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes anlangt, so muß schon deren Menge Verdacht erwecken. Da sie nämlich in kein inneres Verhältniß zu einander gesetzt zu werden pflegen, so kann der Schein entstehen,

als soll eine Wahl aufgethan werden, so daß der, dem der eine nicht zusage, sich an einen andern halten könne. Aber da ist noch Zufall, Willkür im Spiel. Ein Beweis, ist er stringent, ist nicht bloß hinreichend, sondern auch allein zulässig. Eine Vielheit könnte sich nur ergeben, wenn die Sache nicht in ihrem Schwerpunkt, der nothwendig Einer sein muß, erfaßt wäre, sondern nur in seinen Relationen, Beziehungen, über die dann freilich eine endlose Menge subjectiver Reflexionen möglich ist, eben weil nicht der Mittelpunkt der Sache zu Tage kommt. Da endlich die Beweise sich auf verschiedene Attribute beziehen, aber erst mit Feststellung der Attribute auch das Sein Gottes begründet ist, so folgt daraus auch, daß die Beweise für das Sein Gottes Ein Beweis werden müssen. Also vom Sein Gottes kann nicht abschließend geredet werden ohne das Wesen und die Eigenschaften.

2. Das göttliche Wesen. Auch vom Wesen Gottes läßt sich umgekehrt nicht reden, ohne das Sein, wenn zu seinem Wesen das nothwendige Sein gehört. Aber wo nun das auch anerkannt, ja wo eben das absolute und nothwendige Sein als göttliches Wesen bezeichnet wird, da bleibt doch noch die Unterscheidung des Wesens von den Eigenschaften schwierig und Einstimmung ist noch nicht erreicht. Die Einen denken unter dem Wesen, im Unterschied von göttlichen Eigenschaften, die absolute göttliche Substanz als das schlechthin einfache Sein. Das hat aber zur Folge, daß die Eigenschaften in kein inneres Verhältniß zum Wesen treten oder, da in Gott Zufälligkeit nicht sein kann, als etwas angesehen werden, das keine objective sondern nur subjective Bedeutung habe. Aber so wäre Gott an sich objectiv nur das leere *Ὄν* oder das *ὄντως Ὄν*. Aber wer wird zugeben, daß Gottes Wesen gedacht sei, wenn z. B. zu diesem Wesen nicht auch Weisheit, Liebe, Gerechtigkeit gerechnet ist? Oder wird das Wesen, um daran etwas Bestimmtes zu haben, vielmehr in gewissen Grundeigenschaften oder Stammbegriffen gefunden.[1] Dann ist die Frage, wie sich dazu die Einheit der Gottesidee und die Vielheit der Eigenschaften verhalte?

[1] Vgl. Philippi, Kirchliche Glaubenslehre II, 17 ff., der aber diese Haupt- oder Grundeigenschaften so will gedacht wissen, daß ihr Unterschied nicht in Gottes Wesen wirklich vorhanden, sondern nur „von unserem Verstande je nach unserer subjectiven Lage“ gesetzt sei.

Diese Stammbegriffe selbst können dann wieder verschieden bestimmt werden, z. B.: die Lehre vom Wesen Gottes sei die vorläufige Beschreibung von Gottes Unendlichkeit, Unbedingtheit und Nothwendigkeit.[1] Da fragt sich, wie von diesem Unbestimmten weiter zu Eigenschaften zu gelangen sei und ob durch die Prädicate der Absolutheit und der Nothwendigkeit das göttliche Wesen zureichend bezeichnet sei? Wird[2] mit Nitzsch das göttliche Wesen als „Geist, als die Liebe und der Herr, zusammengefaßt als das persönliche Gute" gedacht, so erhebt sich umgekehrt die Frage: ob durch diese Beschreibung des Wesens nicht der Eigenschaftenlehre vorgegriffen sei? Soviel wird leicht zugestanden werden: Mit dem Wesen Gottes denken wir seinen einheitlichen Begriff, wie er aus der Vielheit der Momente, die diesen Begriff constituiren, sich in sich zurücknimmt und so eine einheitliche lebendige Totalität ist; in den Eigenschaften aber denken wir das zu einer Vielheit von Bestimmungen sich entfaltende Wesen Gottes. Dort ist die wesentliche Einheit Ziel und Resultat, hier quillt aus der ewigen lebendigen Einheit die Vielheit der Eigenschaften hervor. Um Beides zur Anschauung zu bringen und damit die ganze Aufgabe zu umschreiben, werden wir erstens aus der Vielheit der zu gewinnenden göttlichen Eigenschaften des göttlichen Seins deren Einheit, also das centrale göttliche Wesen zu finden haben. Dann aber wird constructiv aus der richtig bestimmten göttlichen Einheit hervor die Vielheit der in Gottes Wesen gesetzten Eigenschaften gleichsam als der ewige von ihm ausgehende Strahlenglanz zu beschreiben versucht werden müssen.

3. Was nun noch besonders die Lehre von den göttlichen Eigenschaften betrifft, so ist sie in großer Verwirrung.

a) einmal fehlt es an einer anerkannten Definition von Eigenschaft, an Einstimmung darüber, ob alle Aussagen über Gott, auch die, welche sagen, was Gott nicht sei, Eigenschaften sind; ferner ob auch Gottes

[1] Twesten, Vorlesungen über Dogmatik II, 1. § 32. S. 9.

[2] Nitzsch, System der christl. Lehre, A. 6. 1851. § 61. Thomasius, Christi Person und Werk A. 2. Bd. 1. S. 18 f. § 8 bezeichnet als göttliche Wesensbestimmtheit (vgl. S. 52) die absolute Persönlichkeit mit absolutem Willen und Selbstbewußtsein, sowie das absolute Sein oder Leben. Besser gibt Frank, System der christlichen Wahrheit 1, 116 als Wesensmomente der Absolutheit des obersten Realprincips die absolute Einheit und Realitätenfülle an.

Thätigkeiten und Rathschlüsse, als Bestimmtheiten seines Willens, Eigenschaften heißen können, ob nur Bleibendes zu diesen Eigenschaften gehört oder auch Veränderliches, wie Thomasius u. A. wollen.

b) ob den Eigenschaften als von einander unterschiedenen, wenn auch keineswegs geschiedenen eine objective Bedeutung zukomme oder nur eine subjective?

c) ob sie alle einander coordinirt,

d) wie sie zu gewinnen oder abzuleiten, endlich

e) wie sie einzutheilen sind?

Was erstens die Definition der Eigenschaft anlangt, so wird nicht selten ein Unterschied gemacht zwischen s. g. relativen und absoluten (immanenten oder wesentlichen) Eigenschaften; die absoluten seien Modalitäten, die einem Sein vermöge seiner wesentlichen Bestimmtheiten zukommen (Thomasius nach Rothe),[1] die dasselbe constituiren. Sie werden auch immanente Bestimmtheiten der absoluten Persönlichkeit Gottes im Verhältniß zu sich selbst genannt, wozu Thomasius rechnet: Macht oder Freiheit, absolute Intelligenz und Seligkeit (die er noch unterscheidet von den Bestimmtheiten, die durch Analyse der absoluten Persönlichkeit sich ergeben: absoluter Wille, Selbstbewußtsein und Leben). Die relativen Eigenschaften dagegen seien Allwissenheit, Allgegenwart, Allmacht, Strafgerechtigkeit. Sie seien Eigenschaften im Verhältniß zu anderem Sein, sich äußernd im Verhältniß dazu, es afficirend und von ihm afficirt. Diese kommen Gott nicht an sich, sondern nur im Verhältniß zur Welt zu, daher Gott sie auch aufheben oder beschränken könne.[2] Die relativen Eigenschaften sind also nach Thomasius die Modalitäten, die das Wesen Gottes annimmt im Verhältniß zu anderem Sein, die Modificabilität Gottes durch sich selber im Verhältniß zu Anderem. Allein es dient schwerlich der Klarheit der Darstellung, wenn zwischen „wesentlichen Eigenschaften" Gottes und zwischen „eigentlichen Wesensbestimmtheiten

[1] Thomasius, Christi Person und Werk 1856. 2. Ausg. § 8. 10. S. 52 ff. Er folgt theilweise Rothe Ethik I. 78. Ausg. 1. (Ausg. 2. I, 144 ff. § 38) wonach Eigenschaften Verhältnisse Gottes zu sich selbst sind, die Gott selber fassen und die in ihrer Einheit seine Selbstapperception constituiren. Diese immanenten oder wesentlichen Eigenschaften will aber Thomasius von den eigentlichen Wesensbestimmtheiten (Persönlichkeit u. s. w. s. o. S. 178) unterschieden wissen.

[2] Thomasius a. a. O. S. 54.

Gottes", auf denen jene ruhen, soll unterschieden werden. Einen bestimmten Unterschied zwischen Wesen und Eigenschaften hat Thomasius nicht einmal in Beziehung auf die absoluten Eigenschaften (die er auch immanente nennt) herausgebracht. Was aber die relativen anlangt, so dürfen doch auch sie nicht von dem immanenten Wesen Gottes getrennt werden. Sie sind ihm Actionen dieses Wesens, ihm entsprechend. Nicht sie selbst, sondern nur ihr Hervortreten ist durch das Aeußere bedingt. Sie sind also eigentlich nur göttliche Thätigkeiten. Erst das diesen zu Grund liegende Bleibende als der Grund der verschiedenen Modificabilität würde wahrhaft als Eigenschaft zu bezeichnen sein.

Ist aber das, was Eigenschaft zu heißen verdient, mit dem Wesen so innig zusammenhängend, daß durch dasselbe das Wesen constituirt wird, so ist auch von einer möglichen Aufhebung oder Beschränkung von Eigenschaften, oder von Veränderungen und von Modificabilität der göttlichen Eigenschaften nicht zu reden. Die „relativen Eigenschaften" sind entweder vielmehr Acte Gottes, oder aber ruhen sie doch im Wesen Gottes als diejenige Bestimmtheit seiner, in welcher die Relation zur Welt der Möglichkeit nach enthalten ist. Richtiger daher sagt Rothe, die Eigenschaften seien eigenthümliche Erscheinungsformen seiner wesentlichen inneren Bestimmtheiten, wozu er allerdings fügt, daß sie durch das Verhältniß des Wesens zu anderen Dingen hervorgerufen werden.[1] Auf den absoluten Eigenschaften ruhen nach Rothe alle Verhältnisse Gottes zur Welt. Die relativen Eigenschaften sind ihm so mittelbar auch absolute und immanente,[2] daher er eine Aufhebung oder Beschränkung derselben nicht zugeben könnte. — Das Richtige wird für

[1] 2. Ausg. I. S. 146. Rothe behandelt die Eigenschaften theils als das göttliche Wesen, als Verhältnisse desselben zu sich selbst, nämlich die absoluten, immanenten Eigenschaften; theils als Erscheinungsformen des Wesens im Verhältniß zu Anderem, d. h. die relativen, transeunten, während Thomasius noch eine dritte Reihe (für den Zweck seiner kenotischen Christologie) zu construiren sucht, welche die verschiedene Modificabilität Gottes, nicht bloß seines Thuns sondern seines Seins mit Beziehung auf die Welt, oder um der Welt willen ausdrücken sollen. Zu diesem Modificabeln, was beschränkt, oder zeitweilig aufgehoben werden könne, ist dann freilich, um seinem Zweck zu genügen, nach seiner Logoslehre auch das Selbstbewußtsein zu rechnen.

[2] Rothe a. a. O. S. 148.

uns bei der Frage sich ergeben, ob es unter den göttlichen Eigenschaften eine Subordination oder nur Coordination gebe.

Die zweite Frage ist: Sind die göttlichen Eigenschaften nur subjective menschliche Vorstellungen oder entspricht ihnen etwas Objectives in Gott? Entweder kann man sagen, in Gottes Wesen sind keine Eigenschaften, sondern dasselbe ist überall sich selbst gleich, schlechthin einfach, überall ganz und eigenschaftslos, höchstens können verschiedene Thätigkeiten oder Weltbeziehungen Gottes als Eigenschaften bezeichnet werden. So Johannes v. Damaskus nach den Neoplatonikern, besonders dem Areopagiten. Oder: in Gott sind von einander objectiv unterschiedene Eigenschaften. Zwischen diesen beiden Ansichten will sich noch eine dritte bewegen, die zwar in Gottes Wesen keine Unterschiede will, doch aber den Eigenschaften, die wir von Gott aussagen, nicht bloß subjectiven Charakter zuschreibt. Vielmehr das eine göttliche Wesen, sagt sie, stellt sich vielfach dar; Gott, obwohl einer, zeigt sich verschieden für uns. Allein wenn wirklich Gott es ist, der sich verschieden manifestirt und nicht bloß unsere Organisation ihn verschieden reflectirt, so wird das auf objective Unterschiede in Gott zurückführen; denn sonst zeigte er nicht sich, sondern etwas Anderes, was er nicht ist, was vielmehr nur statt seiner gelten soll. Zeigt aber Gott nicht sich darin, so ist ihre Unterschiedlichkeit eine nur subjective. Sonach führt diese Ansicht auf eine der beiden ersteren zurück, die wir nun zu prüfen haben.

Die Meinung nun, die Eigenschaften seien nur subjective Auffassungen, muß damit enden, sie alle in eine unterschiedslose Einheit zu versenken, und das hieße, da wir ohne bestimmte Begriffe nichts denken können, eine Erkenntniß Gottes sei schlechthin zu läugnen, so daß höchstens unbestimmte Ahnungen oder Gefühle von ihm übrig gelassen blieben. Das ist in der That eine in der alten Kirche weit verbreitete Ansicht, der auch Augustinus von seiner neoplatonischen Zeit her huldigt. So wenn er sagt:[1] Seligkeit, Größe, Weisheit, Wahrheit, Güte sei nichts Verschiedenes, sondern Alles dasselbe. So löblich es ist, daß Augustin Gottes Eigenschaften mit seinem Wesen inniger zusammenzuschließen, dieses darin aufzuzeigen sucht, so gewinnt das doch bei ihm die Gestalt, daß er von jeder Eigenschaft sagt, sie sei eigentlich

[1] de Trinit. VI, 7.

das ganze Wesen Gottes, d. h. sie seien alle identisch. Denn was einem Dritten (dem Wesen Gottes) gleich ist, das ist auch unter sich gleich. So sind aber objectiv alle Unterschiede in Gott ausgelöscht, womit wir dazu hingedrängt sind, daß Gottes eigentliches Wesen nur das unbestimmte unendliche Sein sei, welches, um des Fehlens aller Bestimmtheiten willen, wie die unendliche Leere dasteht, vom Nichts kaum zu unterscheiden, wie denn auch die Kabbalisten und Mystiker, die diese Ansicht theilen, Gott oft das אַיִן, das Nihil, oder eine „Wüste" nennen; mag immerhin dabei die Meinung sein, dieses unendliche Sein hege in sich eine unendliche Fülle. Der Contrast dieser Augustin'schen alle Unterschiede von Gott ausschließenden Einfachheit des göttlichen Wesens mit der Trinitätslehre, die doch festgehalten werden will, werde nur angedeutet.

Die Metaphysik des Mittelalters besonders des Thomas kommt hierüber nicht wesentlich hinaus: mit Ausnahme des Duns Scotus, dem sie formalitates realiter distinctae sind.[1] Aber Thomas von Aquino mit Augustin ist für die Auffassung selbst in unserer Dogmatik bis in das vorige Jahrhundert maßgebend geblieben. Die Reformation enthält zwar genug Impulse zu einer anderen Auffassung, aber sie war nicht Reformation der Metaphysik noch der Gotteslehre unmittelbar, sondern zunächst der Heilslehre. Gerade die Theologie ist bei ihrer Hinwendung zur Anthropologie und Soteriologie am wenigsten selbständig von ihr angebaut worden. Unsere großen Dogmatiker des 17. Jahrhunderts, ein Johann Gerhard, Quenstedt lehren, die Eigenschaften seien nur das durch unsre inadäquaten Begriffe vorgestellte göttliche Wesen selbst, die göttlichen Attribute nec ab essentia nec inter se realiter seu ex natura rei distinguuntur.[2] Zwar sagt Quenstedt auch wieder, sie seien nicht bloß subjectiv-willkürlich (rationis ratiocinantis), sondern ein Werk rationis ratiocinatae, d. h. wir müssen sie so denken, aber deshalb sei diese Erkenntniß doch nicht Erkenntniß des göttlichen Ansich, sondern Gottes, wie er für uns sein will; ferner: Gottes Einfachheit hebe nicht

[1] Aehnlich unter den Neueren S. J. Baumgarten, Glaubenslehre 1, 214. Marheineke, Vorles. über Dogmatik S. 98.

[2] J. Gerhard, Loc. I. § 108. Quenstedt, Systema c. VIII, sect. 2: Si proprie et accurate loqui velimus, Deus nullas habet proprietates.

die veritas, sondern nur die Zusammengesetztheit der wesentlichen Attribute auf, fügt aber sofort bei: Was durch die Eigenschaften vorgestellt werde, könne in Gott nicht verschieden sein, weder von einander noch von seinem Wesen.[1] Die Unterschiede seien subjectiv, gründen nicht in innerer Unterschiedenheit des göttlichen Wesens. Die Meinung ist, Gott habe alle die Vorzüge, die wir mit dem Wort „Eigenschaft" ausdrücken wollen; aber in Gott seien sie anders als in unserem Verstand, nämlich nicht unterschieden. Allein was an oder in sich unterschiedslos ist, ist identisch. Sind aber z. B. die Eigenschaften des göttlichen Wissens und Willens schlechthin identisch, so ist auch ihre Activität von Gottes Seite schlechthin identisch, so will Gott Alles was er weiß, wovon die Folgen leicht zu ermessen sind. Mag dann ferner auch die Einheit, in welche alle Unterschiede versenkt werden, als ein Höheres, ja als ein Solches vorgestellt sein, in welchem alle Wahrheit der Eigenschaften göttlichen Wesens aufbewahrt werde als in einer uns unerreichbaren Fülle und Einheit, so ist diese Aufbewahrung doch nur scheinbar möglich. Entspricht nämlich unseren unterschiedenen Vorstellungen von Gott wirklich etwas in Gott, dann hat doch Gott wirklich verschiedene Eigenschaften. Ist aber in Gott selbst Dasjenige aufgehoben, wodurch die eine Eigenschaft von der andern sich unterscheidet, so ist das Wesen dieser Eigenschaft aufgehoben, und was übrig bleibt, ist, begrifflich angesehen, nicht ein Höheres als sie, sondern ein Niedrigeres, das völlig unbestimmte Sein. Es sind aber vornehmlich drei Gründe, welche zu der Ansicht mitwirken, daß die Eigenschaften nur subjectiv menschliche Auffassungen sind. Einmal ein religiöses, freilich sich selbst mißverstehendes Interesse. Gottes Unergründlichkeit und Majestät, seiner Unnahbarkeit und transcendenten Erhabenheit, seiner absoluten Einzigkeit und Unvergleichlichkeit schien die Annahme zu entsprechen, daß unsere Gotteserkenntniß schlechthin inadäquat sei. Allein die bloße absolute Transcendenz entfernt Gott wieder deistisch von uns und beschädigt so die Interessen der Frömmigkeit durch eine falsche Erhabenheit, zu der die H. Schrift sich nicht bekennt. Diese fordert vielmehr durch ihre Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen die Anerkennung einer gewissen Aehnlichkeit mit Gott. Wer den göttlichen Eigenschaften objective Bedeutung beilegt, besagt damit nicht im

[1] A. a. O. c. VIII. Sect. 2. Q. 3.

Geringsten, daß der menschliche Geist Gott ganz und gar erkenne, sondern nur, daß die Eigenschaften, die er sich von Gott nicht willkürlich sondern nothwendig bildet, wenn auch unvollkommene, doch objectiv wahre Gedanken enthalten z. B. seine Weisheit, Gerechtigkeit, Liebe, Macht; oder daß wir sie denken, wenngleich nicht ausdenken können.

Ein zweiter Grund für die Annahme der nur subjectiven Bedeutung der Eigenschaften Gottes ist die unbestrittene Einfachheit Gottes. Jedoch ist Einfachheit nicht mit innerer Unterschiedslosigkeit zu verwechseln. Sie bildet nur den Gegensatz gegen ein Außereinander der Vielheit, die dann eine nur mechanische Einheit durch Zusammensetzung übrig ließe. Daß eine solche Einheit aus der objectiven Unterschiedenheit der Eigenschaften folge, wäre erst zu beweisen. Wenn dieselben Lehrer sogar trinitarische Unterschiede in Gott trotz seiner Einfachheit festhalten, so ist es nicht folgerichtig, wenn sie der göttlichen Einfachheit zu Liebe die Objectivität der Eigenschaften in Gott läugnen zu müssen meinen.

Eine dritte Hauptstütze derselben Meinung liegt aber in der viel verbreiteten Voraussetzung, daß, wenn wir von Gott bestimmte Eigenschaften als objective aussagen, wir damit eine Beschränkung in Gott hineintragen, indem jede Bestimmtheit eine Beschränkung, Verendlichung, ein Anthropomorphismus sei. Denn wenn die Eigenschaften wirklich unterschieden seien, so sei die eine nicht auch die andere, habe also an ihr ihre Begrenzung oder Schranke, und sei eben damit verendlicht. Das ist der Satz Spinozas: omnis determinatio est negatio. Gewiß ist jede determinatio ein terminus, eine Begriffsgrenze, welche ausschließt, daß A = non A, oder sein Gegentheil sei. Gewiß also kann Gott, wenn er unendlich ist, nicht zugleich endlich gedacht werden. Die Unendlichkeit bildet eine Begriffsgrenze gegen die Endlichkeit und hat eben hieran schon eine gewisse Bestimmtheit. Aber daraus darf nicht, wie so oft geschieht, gefolgert werden, daß das Unendliche eben dadurch, daß es nicht Endlichkeit ist, oder dadurch, daß es an der Endlichkeit seine begriffliche Grenze hat, in seiner Realität beschränkt oder verendlicht sei. Dieser Sinn ergibt sich nicht einmal mit jenem Spinozistischen Apophthegma, weil es auch eine Negation der Negation oder Unvollkommenheit giebt. Die neuere Philosophie hat daher mit Recht jenem Spinozistischen Satz, sofern sein Sinn sein soll, daß jede Bestimmtheit einen

Mangel oder eine Beraubung an Realität ausdrücke, entschieden widersprochen, so Hegel und Schelling, Franz von Baader aber stellt ihm entgegen: omnis determinatio est positio (was eben Negatio Negationis ist). — Noch weniger ergibt sich aus der Mehrheit und Unterschiedlichkeit göttlicher Eigenschaften eine Verendlichung derselben. Es ist kein Widerspruch, Gott sowohl unendlich mächtig, als absolut intelligent zu denken. Sie können beides sein, unterschieden und doch zusammengehörig. Sie können, unbeschadet ihres Unterschiedes in einem höheren Begriff zusammengefaßt werden. Was wäre auch die Folge, wenn in Gott schlechthin nichts Bestimmtes, ja er selbst auch nichts Bestimmtes wäre? Nichts Anderes, als daß jede Begriffsgrenze, alles was ihn von Anderem oder seinem Gegentheil unterscheidet, objectiv keine Wahrheit hätte; daß also Gott von allem was er ist, ebenso auch zugleich das Gegentheil wäre, damit dieses nicht seine Schranke sei. Allein ein Gedanke, der zugleich sein Gegentheil ist, ist ein Ungedanke, ein Widerspruch. Was von sich gar nichts ausschließt, auch nicht sein directes Gegentheil, schließt auch nichts ein; was von allem, was es ist, zugleich sein Gegentheil ist, das ist ein Nichts, oder ein Unding wie ein Ungedanke. Gegen Unvollkommenheit setzt der Gottesbegriff allerdings durch sich selbst eine Schranke, indem er sie von sich ausschließt. Durch sein mögliches Gegentheil ist er allerdings nothwendig logisch begrenzt. Aber das ist als Negation der Unvollkommenheit reale Vollkommenheit, und als Negation der Confusion logische Vollkommenheit oder Wahrheit. Wir werden also das Unendliche, Absolute (von Beschränkung Abgelöste ἀπόλυτον) nicht mit dem Unbestimmten, das Infinitum nicht mit dem Indefinitum verwechseln dürfen. Die Lehre der alten Dogmatiker seit der griechischen Zeit, daß die göttlichen Eigenschaften von einander und vom Wesen Gottes bloß subjectiv, nicht objectiv unterschieden seien, hat in neuerer Zeit besonders Schleiermacher mit scharfer Dialektik im Interesse seines Satzes vertreten: daß wir Gott nur im Gefühl, nicht auch in der Erkenntniß haben können; indem er aber hievon die Folgerungen rücksichtslos zog, hat er auch die Nothwendigkeit der Fortbildung der Gotteslehre erst recht fühlbar gemacht. Die consequente Durchführung der Lehre unserer alten Dogmatik, die er hier vertritt, macht die bestimmte Unterscheidung Gottes und der Welt unvollziehbar, oder aber wird Gott, sofern er nicht Welt, aber

schlechthin unerkennbar sein soll, in eine deistische Transcendenz versetzt. Alle Eigenschaften, die wir Gott beilegen, sagt er, bezeichnen nichts Besonderes in Gott, sondern nur etwas Besonderes in der Art, wie wir unser Abhängigkeitsgefühl auf ihn beziehen.[1] Dem widerspricht Philippi.[2] Was sagt er selber? „Wir erkennen Gott nur, wie er für uns ist, in der Offenbarung, nicht wie er an sich ist, in einer unserem Denken entsprechenden Form, für das er sich offenbaren wollte." Das lautet, als ob Gott nichts, was er an sich ist (wozu doch auch Liebe gehört), offenbaren wollte, als ob Gott sich anders als er ist, offenbaren könnte und wollte, oder als ob die Creatur gleichsam ein Stoff wäre, der dem reinen, göttlichen Lichtstrahl widerstehen müsse, und den göttlichen Offenbarungswillen zu vereiteln im Stande sei und zwar wohlgemerkt nicht um der Sünde, sondern um der creatürlichen Beschaffenheit willen, was auf Dualismus führen müßte.

Da Gott weder anders kann scheinen wollen, als sein, noch eine dualistische Macht seinen Offenbarungswillen hindert, so wird nur übrig bleiben, in Gottes Offenbarungen seiner selbst Offenbarungen davon, was und wie er ist (nicht was und wie er nicht ist), also die Offenbarung objectiver Eigenschaften zu sehen. Die alten lutherischen Theologen pflegten sonst den Reformirten vorzuwerfen, daß sie simulirte, oder Scheinoffenbarungen des göttlichen Willens (in Beziehung auf die Verkündigung der Universalität der Gnade) annehmen. Hier erhielten wir sogar bloße Scheinoffenbarungen in Beziehung auf Gottes Wesen selbst.[3] Die unterschiedslose Einfachheit Gottes, auf die sich sonach auch Philippi stützt,

[1] Chr. Glaube I, § 50.

[2] A. a. O. II, 35 Anm. Es latitire „in der kirchlich lautenden Formel Schleiermachers (§ 50) der Abgrund des Pantheismus". Es ist nur auffallend, daß Philippi gegen Thomasius dieselbe Lehre von der objectiven Ununterschiedenheit der göttlichen Eigenschaften, von dem nothwendigen Anthropomorphismus (d. h. wohl: der Verendlichung der göttlichen Eigenschaften durch unser Denken) vertritt II, 32 f., worin ihm dann auch Lipsius und alle die Modernen folgen, welche in der „Phantasie" oder „Vorstellung" eine nothwendige Verendlichung des Endlichen setzen, ohne wenigstens für das Denken noch einen Weg zu objectiver Wahrheit übrig zu lassen. Anders Biedermann und Pfleiderer.

[3] Und zwar dieses im Namen der lutherischen Theologie, als deren Vertreter Philippi sich Thomasius entgegenstellt.

(und von der er ein Wissen behauptet, während seine Sätze zu einem Nichtwissen von Gott führen), haben gerade die akosmistischen Pantheisten, von den Eleaten bis zu den pantheistischen Mystikern immer behauptet.

So wenden wir uns denn der anderen Ansicht zu, daß die Unterschiede der göttlichen Eigenschaften von einander objective Bedeutung haben. Diese Ansicht vertreten unter den Aelteren außer Duns Scotus die Socinianer, unter den Neuern S. J. Baumgarten, J. G. Walch, Reinhard. Ferner suchen dahin Martensen, Thomasius,[1] Rothe und Andere zu gelangen. Auf dieser Seite kann nun freilich wieder geschehen, daß man, um Gott recht bestimmt zu denken und von allem Nichtgöttlichen bestimmt zu unterscheiden, ihn verendlicht und wie ein menschliches Individuum vorstellt, ihn in Wissen und Wollen beschränkt, oder auch werdend und wachsend, überhaupt veränderlich denkt, indem ihm zwar die unendliche Potenz des Wollens und Wissens beigelegt wird, nicht aber ebenso auch die absolute Wirklichkeit (actus purissimus) seines Seins und seiner Kräfte. Da wird er dann wieder der Welt coordinirt und als Einzelner ihr gegenübergestellt. Daß er der universale und absolute Grund von allem Sein sein und bleiben muß, wird dabei nicht in Betracht gezogen. Das ist die deistische Ausweichung, zu der sich die Socinianer neigen. Gleichwohl ist das nicht nothwendige Folge, wenn das so eben Erwiesene feststeht, daß Unendlichkeit und Unterschiedlichkeit oder Bestimmtheit der göttlichen Eigenschaften sich wohl vereinigen. Es handelt sich bei der Annahme der Objectivität der göttlichen Eigenschaften nicht bloß um das Interesse der Erkenntniß, sondern gerade auch die Religion fordert dieselbe und wehrt der absoluten Vereinerleiung. Der evangelische Glaube gestattet nicht eine Identification der Gerechtigkeit mit der Liebe oder Gnade, sondern eine Unterscheidung beider ohne Scheidung. Ebenso ist zwar Wollen und Wissen in Gott ohne Zweifel geeinigt, aber ihre Vereinerleiung würde sagen: daß, was Gott weiß, er auch will, eine Folgerung, die des Bösen wegen nicht zulässig ist. Gottes Wissen greift weiter als sein Wollen, ohne daß seine Einheit dadurch gestört würde. Er umfaßt das Böse mit seinem Wissen als nicht sein Sollendes, welches daher von seinem hervor-

[1] I, 43. 48.

bringenden Willen nicht umfaßt ist. Ebenso will Gott nicht alles, wozu in abstracto die Macht in ihm wäre.

Drittens. Aber auch, wo man den göttlichen Eigenschaften objective Bedeutung zugesteht, pflegt man doch darin wieder zu irren, daß alle Eigenschaften einander coordinirt werden. In Gott soll nichts Höheres und nichts Niedrigeres sein, wie schon als Folge der objectiven Nichtunterschiedenheit der Eigenschaften Quenstedt aussagt. Denn das schiene gegen die Sichselbstgleichheit oder Einfachheit Gottes zu streiten. Aber, wenn bloß coordinirt, lägen die Eigenschaften wie gleichgiltig neben einander, wenn ihnen auch objective Bedeutung zugestanden würde. Ihr inneres Verhältniß zu einander und zum Gottesbegriff kommt da nicht zu Tage. Es käme aber, soll es eine Erkenntniß Gottes geben, darauf an, dieses innere Verhältniß derselben, ihre objective Gliederung zu erkennen, wozu freilich ein in Gott selbst liegendes, ordnendes oder hegemonisches Princip gehören wird, das der bloßen Coordination aller Aussagen über Gott entgegengesetzt ist. Hätten wir ein solches Princip in Gott erkannt, durch welches er sein selbst schlechthin mächtig ist, so könnte dasselbe als das alles in Gott Beherrschende, das Wesen Gottes genannt werden, im Sinne des Innersten und Höchsten in Gott und im Unterschiede von den Eigenschaften als dem Beherrschten, das gleichsam als Stoff und Mittel für das Princip oder Wesen verwendet wird. Ein solches Princip, mit welchem dann auch die oben offen gelassene Frage, wie sich Wesen und Eigenschaften zu einander verhalten, gefördert wäre, werden wir denn auch zu suchen haben, jedoch so, daß keine der Eigenschaften nur zufällig dem Wesen Gottes eigne.

4. Ableitung der Eigenschaften. Schon seit der Scholastik werden drei Wege zur Erkenntniß des Göttlichen angewendet: Der Weg der Verneinung (negationis), nämlich des für den Gottesbegriff sich nicht Eignenden, der Steigerung (eminentiae), nämlich der Vorzüge, und der Weg der Ursächlichkeit (causalitatis). Der erstere verneint die Unvollkommenheiten, der zweite steigert die Vorzüge, die wir in der endlichen Welt sehen, durch Entschränkung oder Verneinung ihrer unvollkommenen Form. Der erstere Weg für sich würde nur Negatives, Aussagen darüber, was Gott nicht ist, erreichen, und das ist für sich noch keine Eigenschaft. Indem dagegen die Negation des Unvollkommnen

nur in Kraft Gott zukommender Vorzüge sich vollzieht und die Steigerung eines Vorzugs sich auch als Negation seiner Beschränkung ansehen läßt, so können wir sagen, der erstere Weg ist in dem zweiten ein Positives, Unbeschränktes vertretenden aufbewahrt. Es ist von Gott nur deshalb etwas zu verneinen, weil für die verneinten Unvollkommenheiten bei den entgegengesetzten Vorzügen keine Stelle bleibt. Mithin gehören die zwei ersten Wege zusammen. Es ist aber dabei schon ein Wissen von Gott vorausgesetzt, kraft dessen Solches, was für den Gottesbegriff sich nicht eignet, ausgeschieden, Anderes aber adoptirt wird. Aber auch der Weg der Steigerung führte möglicherweise zu einem nur quantitativen Unterschied zwischen Gott und der Creatur. Gott könnte da der ins quantitativ Unendliche gesteigerte Mensch sein. Wir werden aber in der Lehre von Gottes Einzigkeit sehen, daß der Unterschied tiefer, nicht bloß quantitativ zu denken ist. Zum Gottesbegriff gehört auch eine Bestimmtheit, die ihn aus der Vergleichung oder dem bloß quantitativen Unterschied heraushebt. So seine Absolutheit, Aseïtät. Aber diese wäre auch via negationis ebensowenig als via eminentiae gesichert. Es wäre auch von der bloß quantitativen Auffassung des Unterschiedes zwischen Gott und dem Menschen die Folge, daß der Mensch entweder nie vollkommen werden könnte, oder Gott werden müßte um vollkommen zu sein. — Der dritte Weg sucht für die endlichen Realitäten oder Vorzüge im Göttlichen die Ursache. Aber damit käme man nicht auf absolute Eigenschaften, weil von endlichen Wirkungen der Schluß auf Unendlichkeit der Ursache nicht gilt. Also wäre der Weg der Steigerung und zwar als quantitativ unendlicher, und der Weg der Verneinung, als Erhebung über alle Unvollkommenheiten dazu zu nehmen. Offenbar wäre aber bei all diesen dreien ein Wissen von Gott schon vorausgesetzt, das die Ausscheidung, Position und Steigerung richtig zu leiten im Stande wäre. Da ferner des Endlichen unendlich viel ist, das als Wirkung begriffen sein will, so hätten wir mit diesen drei Wegen, auch wenn sie combinirt würden, nur erst einen ungegliederten Stoff, von welchem wir nicht wüßten, ob er in eine Einheit zusammengehen kann.[1] Alle diese drei Wege bewegen sich endlich auf dem bloßen

[1] Aus der Literatur vgl. Steudel, Tübinger Zeitschr. 1830, 4. Elwert, Versuch einer Deduction der göttlichen Eigenschaften. (Er ist mit Schleiermacher verwandt.)

Gebiet des discursiven Denkens und Schließens, während eine schon vorhandene, wie immer gewonnene Idee oder Vorstellung von Gott für die Aufstellung von göttlichen Eigenschaften leitend sein muß.

5. Noch mißlicher steht es mit der Eintheilung der göttlichen Eigenschaften. Die Eintheilungen sind vornehmlich folgende. Einmal die in attributa negativa (via negationis gewonnene) und positiva, *ἀποφατικά* und *κεταφατικά*. Aber die negativen, wenn sie wirklich Eigenschaften aussagen, enthalten auch etwas Positives (s. o. S. 189) und nichts Positives kann gedacht werden, das nicht sein Gegentheil nach dem Satze des Widerspruches ausschließt. So sind die s. g. negativen Eigenschaften wie Unendlichkeit, und die positiven wie Heiligkeit, nicht wie negative und positive unterschieden. Eine zweite Hauptunterscheidung ist die in attributa absoluta und relativa, immanentia und transitiva, ruhende und thätige. Aehnlich die Eintheilung von Nitzsch in Eigenschaften der Abgezogenheit Gottes von der Welt und Eigenschaften der Bezogenheit auf sie. Jene sind: Ewigkeit, Unräumlichkeit, Weisheit, Heiligkeit, Seligkeit, Majestät. Diese: Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit, ferne Liebe, Gerechtigkeit und Treue, Wahrhaftigkeit. Die absoluten, immanenten, ruhenden wären solche, die auch abgesehen von der Welt in Gott müssen gedacht werden. Die anderen aber solche, die sich in der göttlichen Welt-Causalität offenbaren. Aber die, welche in der Welt sich offenbaren, sind auch immanent in Gott, und immanente offenbaren sich auch. Denn selbst Unendlichkeit, Ewigkeit offenbaren sich wenigstens im Wissen der vernünftigen Creatur, in das sie eingehen. So daß auch diese Eintheilung nicht genügt. Schlechthin ruhend sind auch die immanenten, sofern sie mehr als ein Negatives aussagen, nicht. Wir haben die Eigenschaften Gottes als in sich lebendig, in Gottes ewiger Selbstsetzung zu denken. — Bruch will nur attributa relativa die eine Beziehung zur Welt aussagen, gelten lassen,[1] weil wir von Gott nur wissen können durch seine Offenbarung in der Welt. Die Frage wird sein, ob Gott nur Andres als er, nicht auch sich selbst, also auch Absolutes, offenbaren kann; sodann ob Gott nur in der Welt und zwar so ist, daß er zu ihr,

Steffensen, die Lehre von den göttlichen Eigenschaften in Pelts Mitarbeiten 1842, 2. Bruch, a. a. O. Fortlage, die göttlichen Eigenschaften.

[1] A. a. O. S. 69. 77.

nicht auch zu sich ein Verhältniß hat. Wäre das zu bejahen, dann könnte der Pantheismus die allein consequente Denkweise sein. Kann oder will Gott uns kein Wissen von seinem in sich Sein, sondern nur von seinem Sein in der Welt gönnen, so offenbart er in der Welt, weil nicht sich, nothwendig ein Anderes als sich selbst. Verwandt damit ist die Unterscheidung in attributa communicabilia und incommunicabilia. Wir werden aber sagen müssen: daß abgesehen von Gottes Aseïtät, mit der seine Absolutheit gegeben ist, von der sich aber fragen läßt, ob sie eine Eigenschaft heißen kann und die durch alle Eigenschaften hindurchgeht, alle Eigenschaften communicabel sind und daß umgekehrt aller Antheil der Creatur an den göttlichen Eigenschaften so beschaffen ist, daß sie dieselben nicht so hat wie Gott, nämlich nicht a se, daher sie nicht absolut in ihr sind. Was den meisten genannten Unterscheidungen zu Grunde liegt, das ist die Unterscheidung zwischen Eigenschaften, die Gott an sich und die ihm im Verhältniß zur Welt zukommen. Aber (s. o.) die Bezogenheit Gottes auf die Welt hat überall ihren Grund doch wieder in inneren göttlichen Eigenschaften und gibt nichts Neues hinzu, das nicht in Gott müßte begründet sein.[1]

Schleiermacher deducirt die göttlichen Eigenschaften aus dem verschiedenen Verhalten des absoluten Abhängigkeitsgefühls zum Selbst- und Weltbewußtsein: 1. sofern sich der Gegensatz von Sünde und Gnade noch nicht in das Abhängigkeitsgefühl hineingebildet hat (Ewigkeit, Allgegenwart, Allwissenheit). 2. Dem Abhängigkeitsgefühl, sofern es sich mit dem Bewußtsein des Gegensatzes oder der Sünde verbunden hat, entspricht das Bewußtsein von Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit. 3. Dem Abhängigkeitsgefühl, sofern es über den Gegensatz

[1] Auch Twesten handelt zuerst von der Idee Gottes nach seiner absoluten Selbständigkeit, d. h. von dem absoluten und nothwendigen Sein Gottes, dann von Gott nach seinem Verhältniß zur Welt. Da ist zu fragen: Ist jene absolute Selbständigkeit als der Quellpunkt für die relativen Eigenschaften anzusehen? Im Bejahungsfall sind sie in Gottes absolutem und nothwendigem Sein objectiv begründet und sind insofern nicht bloß relativ, sondern haben eine Bedeutung auch in Gottes immanentem Wesen, im anderen Fall kommen sie nur durch die Welt oder für unsre Betrachtung zu Stande und sind nicht objectiv Gottes Eigenschaften. Uebrigens wissen wir hier systematisch noch nichts von der Welt und vom Menschen, können daher auch deshalb nicht in attr. absoluta und relativa eintheilen.

durch die Gnade sich hinausgehoben weiß, entspricht die Liebe und Weisheit. In dieser Ordnung ist von nur subjectivem Ausgangspunkt doch schon eine Gliederung enthalten, die auch etwas von objectivem Werth hat. Das ist verwandt mit Romang's Unterscheidung in physische oder metaphysische und ethische Eigenschaften[1] (negativ ethische = Gerechtigkeit und Heiligkeit, positiv ethische = Liebe und Weisheit), zu denen Liebner noch logische fügt. Statt der Bezeichnungen physisch, logisch, ethisch reden andre von Eigenschaften des Seins, Wissens, Wollens, wozu Hahn noch die Eigenschaft des Gefühls fügt, ein Ausdruck, der nur dann verwerflich ist,[2] wenn dabei an pathologische, leidentliche Veränderung Gottes gedacht wird.

§ 16. Gottes Erkennbarkeit.

Es gibt eine Gotteserkenntniß, wenn gleich keine vollkommene, sondern nur eine werdende. Gott ist sowohl erkennbar als unergründlich. Es ist weder unmöglich noch überflüssig, den Grund des Glaubens an Gott zu erforschen. Der Fortgang von der religiösen Gewißheit zur wissenschaftlichen (§ 12—13) hat in der Lehre von den sogenannten Beweisen für das Dasein Gottes so zu geschehen, daß diese, um sich befriedigend vollziehen zu können (§ 15), zugleich Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes wird.

1. Wäre freilich Beweisen = Setzen und Hervorbringen oder Ableiten aus einem Höheren, so hieße Gott beweisen wollen vielmehr ihn leugnen. Aber die Function des Beweisens ist an ihr selbst die Widerlegung hievon, sie ist ein endliches Verhalten, und es kann nicht daran gedacht werden, das durch den Beweis producirte Wissen Gott zu nennen. Solcher Bewußtlosigkeit macht sich auch das Hegelsche System nicht schuldig, obwohl es will, daß durch das Wissen in dem Menschen als Wissendem Gott selbst zur Selbstbewußtheit sich erhebe, durch das

[1] Romang, a. a. O. S. 237 ff. Ebenso Frank a. a. O. Auch Schweizer hat diese allerdings sehr durchgreifende Unterscheidung durchgeführt a. a. O. Lipsius nähert sich ihr.

[2] Auch Pfleiderer, Religionsphilos. 1878, nimmt sich derselben an S. 417, sofern man darunter das reine Insichsein Gottes als Einheit des Willens und der Intelligenz verstehe.

menschliche Denken sich gewinne und vermittle, worin allerdings noch eine Abhängigkeit Gottes, nicht in seinem Sein überhaupt, aber in seiner geistigen Wirklichkeit von einem Proceß durch die Endlichkeit hindurch liegt. — Es würde der Beweis sich selbst zerstören, wenn er nicht Raum dafür ließe, daß Gott das absolute Princip, wie des Seins, so des Wissens sei. Nicht einmal in uns, oder subjectiv wird Gott erst durch den Beweis gesetzt. Die erste Kunde von Gott kommt uns gar nicht durch Beweise. Vielmehr setzt das wissenschaftliche Beweisenwollen im Allgemeinen wenigstens schon eine Vorstellung von dem Gegenstande voraus, den man wissenschaftlich sucht oder begründen will: sonst wird das Suchen blind und das Finden unmöglich sein. Auch wenn gefunden, wüßte man nicht, daß es gefunden ist. Aber andrerseits ist die religiöse Kunde, die wir von Gott haben, vor dem wissenschaftlichen Erkennen noch nicht dieses selbst (§ 12) sondern nur Ausgangspunkt für dasselbe.

2. Es fehlt zwar nicht an Solchen, die bei der unmittelbaren religiösen Kunde, die auch schon eine Gewißheit in sich schließen kann, stehen bleiben wollen, indem sie alle Beweise, d. h. alles wissenschaftliche Erkennen des Grundes vom Glauben an Gott, als unfromm und unschicklich; oder für unmöglich, oder für überflüssig ansehen. Das Erste meint Arnobius: Wo lebendige Frömmigkeit sei, habe die Frage keine Bedeutung, sie stamme aus Sünde. — Allein die Frage nach dem Beweis für Gottes Dasein setzt nicht einmal Zweifel, sondern nur die Lebendigkeit des Wissenstriebes voraus, der Zusammenhang, Ordnung, Begründung sucht. Das spricht sehr schön der tiefsinnige Anselmus[1] aus vor seinem Beweis für Gottes Existenz in dem Gebet: „Herr, der Du gibst dem Glauben die Einsicht, gib mir die Einsicht, daß Du bist, wie ich es glaube, und daß Du das bist, was ich glaube von Dir.“ Andre halten die Beweise für unmöglich, weil Gott dem verständigen Denken unbegreiflich sei, nur zugänglich der Ahnung oder Schauung der Vernunft. Ja „der Verstand sei ein geborner Gottesleugner“. Von diesem Dualismus Jakobi's ist früher geredet (§ 9). Wie man nicht sagen darf, es gebe ein Wissen, daß Gott sei, aber nicht was er sei, denn beides ist untrennbar, so auch nicht: wir wissen, was Gott

[1] Lib. apologeticus adv. Respondentem pro Insipiente.

nicht ist, aber nicht was er ist. Wissen wir wirklich, welche Eigenschaften Gott nicht zukommen können, so setzt das einen bestimmten, das Falsche abstoßenden Begriff voraus, und ein Positives liegt so schon jenem Negativen zu Grunde. Es ist ein religiöses Interesse, welches verbietet, an der Unerkennbarkeit Gottes schlechthin festzuhalten, denn die Religion fordert Mittheilsamkeit Gottes, die sich auch auf das Wissen beziehen muß. Des Menschen Wesen kann nicht als Gott so widersprechend, dualistisch gedacht sein, daß die Kluft auch durch Gott selbst nicht könnte überwunden werden. Zwar wenn die Frömmigkeit nur stumme Ehrfurcht wäre, so wäre Gotteserkenntniß ihr fremd und gleichgültig. Aber ist sie Liebe, so will sie ihren Gegenstand auch erkennen. Außer Jakobi vertritt besonders Schleiermacher die Leugnung einer positiven Gotteserkenntniß.[1] Seine Gründe führt Schleiermacher besonders in seiner Dialektik aus. Die Vorstellung von Gott (das ist sein wichtigster Grund), die mit dem Gefühl der absoluten Abhängigkeit sich unmittelbar verbindet, enthalte, daß Gott die oberste Einheit aller Gegensätze sei, nicht aber selbst wieder im Gegensatz stehe, weil ihn das beschränken, verendlichen würde. Nun setze aber all unser Wissen noch einen Gegensatz voraus, nämlich auch wenn das Object des Wissens alles umspannte, wenigstens den Gegensatz zwischen dem gedachten Object und dem wissenden Subject. Sollte also Gott Gegenstand des Wissens sein, so könnte er das nur so, daß auch er in den Gegensatz gestellt also verendlicht würde. Mithin könne Gott, der über alle Gegensätze muß erhaben sein, nicht Gegenstand unsres Erkennens, sondern nur des Gefühls sein. Allein einmal läßt doch auch Schleiermacher, im Gegensatz zum Akosmismus aus Gott sich Gegensätze „entwickeln". Sodann, abgesehen hievon ist Gott nicht über alle Gegensätze so erhaben zu denken,

[1] In England besonders William Hamilton, nach ihm Mansel The limits of religious thought ed. 4. 1859 und Herbert Spencers Lehre von dem Unknowable. Vgl. meine Abhandlung über die Mansel-Maurice'sche Controverse Jahrb. f. deutsche Theol. VI, 320 ff. Gegen diese Behauptung des Nichtwissens in göttlichen Dingen: Calderwood, Philosophy of de Infinite 1854. Ed. 2, 1867 besonders S. 497 ff. M'Cosh, The intuition of de mind 1860, An examination of Mr. J. S. Mill's Philosophy 1866 S. 1—23. 405. 406. Hamiltons Hauptinstanz ist der auch bei uns vertretene Gedanke, daß das Unendliche oder Absolute nur ein negativer Gedanke sei.

daß er auch sein conträres oder contradictorisches Gegentheil wäre. Denn sonst wäre er nichts an sich Bestimmtes, sondern ein Ungedanke (§ 15). Bestimmtheit ist keine Schranke. Nicht einmal das ist nothwendig, daß Gott alles Sein ausschließlich sei, damit er nicht beschränkt werde durch Andres, das er nicht ist. Denn daß Gott etwas Bestimmtes ist (sein Begriff also abgegrenzt gegen das was er nicht ist), ist keine Schranke oder Unvollkommenheit für ihn, sondern eine Vollkommenheit. Ebenso wenig bildet aber auch die Existenz eines Andern als Gott neben Gott eine Schranke für ihn, wenn nämlich nur dieses Andre in ihm seinen Grund hat und von ihm absolut in seinem Sein abhängt. Ist er die oberste Einheit und oberste Ursache, und wissen wir ihn, so wissen wir uns in ihm als unserem Grunde. Damit aber stehen wir ihm nicht als coordinirte Subjecte gegenüber, sondern ergreifen uns, unsere Begründung in ihm als der obersten Einheit. Unser Sein und Wissen bildet also für ihn nicht eine Schranke, noch bildet Gott als absolute Causalität eine Schranke gegen unsre Existenz und unser Wissen, seine Causalität schließt vielmehr uns, nämlich als Causirte, in sich ein und ebenso wenig findet ein Dualismus als eine Identität statt. Gegensatz ist nicht Widerspruch. Zur Erkenntniß gehört nur ein Unterschied des Subjects von dem Object, der eine Einheit nicht ausschließt. Auch die Endlichkeit der Creatur darf nicht gegen die Möglichkeit einer Gotteserkenntniß geltend gemacht werden: denn auch unendlich Werthvolles wie das Sittliche ist für das Wissen und Wollen. Und wenn gesagt wird, das Gefühl vernehme Unendliches, aber nicht das Wissen, so ist das nicht folgerichtig, da auch das Gefühl creatürlich ist.[1]

[1] Aehnlich wie Schleiermacher meint auch Hamilton (vgl. Jahrbb. für deutsche Theol. VI, 320): Indem wir als Wissende Gott als gewußtem Object gegenüber stehen, so sei Gott als begrenzt und relativ, also falsch gedacht. Allein Gottes Absolutheit besteht wohl mit diesem Gegensatz, indem wir ihn als die oberste Einheit so wissen, daß wir uns nicht ausnehmen von dem Befaßtsein unter sie als oberste Causalität, gleich wie auch er in seinem Verhältniß zu uns sich als unsere Ursache weiß, also in seinem Wissen von sich als Schöpfer uns mit einschließt als Geschaffene. Wenn aber Hamilton ferner sagt: Unser Wissen könne nicht Wissen von Gott sein, weil wir relative Wesen sind, relativ auch unser Wissen, Gott aber nicht relativ, sondern unendlich, so folgt, wenn relativ soviel als endlich,

Als überflüssig endlich sehen alle Diejenigen die Beweise für Gottes Dasein an, welche die Glaubenslehre von der wissenschaftlichen Form im strengeren Sinn entbinden wollen. So z. B. muß die bloß historische Methode urtheilen, welche aus der Glaubenslehre biblische Theologie oder Darstellung der Kirchenlehre macht. Von dieser Seite ist man dahin gekommen, Gottes Existenz beweisen zu wollen aus der Autorität der Heiligen Schrift oder Kirche. Sofern es sich für Schleiermacher in der Glaubenslehre nicht um objective Erkenntniß der Wahrheit, sondern nur um Beschreibung der frommen, in sich selbst sicheren Erregungen, also um christliche Empirie handelt, so verweist er die Beweise für Gottes Dasein in die Philosophie, wie er denn auch in seiner Dialektik eine Art von ontologischem Beweis aufstellt. Um der religiösen Gewißheit willen hält auch Philippi[1] sie für überflüssig. Allein auch die Entwickelung der durch die empirische Frömmigkeit gegebenen Idee Gottes kommt wissenschaftlich nicht zu Stande, wenn sie nicht bei dem Punkt anlangt, wo die Vernunft erkennen muß, daß das Wissen von Gott an die Vernunft als solche durch Gott geknüpft sei. Allerdings wird aber der Beweis nichts sein können, als

unvollkommen, aus der Relativität oder Unvollkommenheit unseres Wissens aber nicht die Unmöglichkeit des Fortschreitens. Bedeutet aber relativ ein Verhältniß, so ist zu sagen: Gott kann auch ein Verhältniß positiver Art zum Endlichen haben und dieses zu ihm. Das Endliche und das Unendliche schließen einander nicht aus, obwohl sie logisch nicht dasselbe sind, also logisch sich begrenzende Begriffe, denn die Creatur begrenzt auch nicht einmal logisch Gott anders als durch Gott. Und so hat das Endliche eine innere Beziehung auf das Unendliche, wie umgekehrt. Den wahrhaft unendlichen Werth des Ethischen kann z. B. Niemand leugnen wollen. Gleichwohl ist klar, daß dasselbe in endlicher, in einzelner That, räumlich und zeitlich erscheinen kann. Ist aber die Meinung, wir können vom Unendlichen überhaupt kein Erkennen haben, weder von dem unendlichen Sein noch dem unendlichen Raum und der unendlichen Zeit, weil wir damit nie zu Ende, zu einer Grenze kommen, so findet dabei eine Verwechselung zwischen Anschauen oder Vorstellung und zwischen Denken statt. Wir können alles Jenes nicht zur Anschauung bringen außer symbolisch, aber wir können es sehr wohl denken und zwar als ein Positives, nicht bloß, wie Hamilton will, als einen negativen Begriff. Dazu kommt, daß die extensive Unendlichkeit, welche Gegenstand der Anschauung nicht sein kann, zu unterscheiden ist von der intensiven Unendlichkeit, auf die es für den Gottesbegriff zunächst ankommt, von der die extensive abzuleiten ist und die wohl kann gedacht werden.

[1] II, 16.

das Bewußtwerden, daß die Vernunft nicht Vernunft wäre, wenn sie nicht Gott als seiend dächte, daß die Vernunft nur ist durch die Annahme, daß Gott ist. Ein materialistisches Denken, das nur auf Endliches sich richten will, kann nicht gezwungen werden, die Gottesidee zu fassen und festzuhalten. Aber es kann gezeigt werden, daß, wenn es nicht auf alles vernünftige, wissenschaftliche Erkennen verzichten, vielmehr Wissen werden wollendes Denken sein will, was eine ethische Frage ist, es genöthigt ist, die Gottesidee anzuerkennen. Freilich nicht, um fromm zu sein, bedarf es des Beweises. Aber wenn es doch, damit theologische Wissenschaft sei, nöthig ist, die Zusammenstimmung des christlichen Glaubensbewußtseins mit dem Denken zu erkennen, so gilt dasselbe auch für die Erkenntniß der Zusammenstimmung des Gottesbewußtseins überhaupt mit der Vernunft.[1] Ferner die Zusammenschließung der zweiten und der ersten Schöpfung ist von allgemeiner Bedeutung nicht bloß in Beziehung auf die Person Christi oder das christliche Heil, sondern überhaupt auch in Beziehung auf das christliche Gottesbewußtsein. Genügt die unmittelbare oder religiöse Gewißheit für dieses, dann auch für den ganzen Inhalt des Glaubens.

3. Die Frage über die Relativität unseres Wissens führt auf die vielverhandelte Frage: ob es ein absolutes Wissen von Gott gebe? Auch hier ist die Form des Wissens von seinem Inhalt zu unterscheiden. Der Form nach kann unser Wissen nicht absolut sein; auch als wahres Wissen bleibt es menschliches, werdendes Wissen. An keinem Punkte der irdischen Entwicklung ist die vollkommene Klarheit oder die Ergründung der Tiefen Gottes gegeben. Nie ist das Wissen des Menschen von Gott an Klarheit oder Sicherheit ausgeglichen mit dem Wissen Gottes von sich selbst, noch weniger einerlei mit demselben. Damit ist für den Inhalt unseres Wissens freilich auch gegeben, daß der Inhalt eines gegebenen Momentes unseres Wissens sich nicht deckt mit dem unendlich reichen, göttlichen Inhalt. Und so ist in beiderlei Hinsicht unser Wissen von Gott ein relatives und nicht ein absolutes. Aber das Relative ist darum noch nicht unwahr. Es gibt ein Ergreifen des absoluten, göttlichen Wesens im Gedanken, wenn auch nicht ein absolutes Ergreifen. Es gibt ein wahres Ergreifen Gottes durch

[1] s. o. § 12.

den Menschen, weil und in sofern als es ein wahres Ergriffenwerden des Menschen von dem sich offenbarenden und der Receptivität des Menschen sich mittheilenden Gott gibt (§ 4. 12); und insoweit als dieser Gottesgedanke der objectiven Wahrheit entspricht, ist adäquates, oder zutreffendes Wissen vorhanden. Ein solches ist in dem Sinn zu behaupten, daß unser werdendes Wissen wahrhaft, nicht bloß scheinbar fortschreitet und ihm auf jeder Stufe objective Wahrheit zukommt. Aber zu der steigenden, wahren Gotteserkenntniß gehört auch ein Wachsthum in der Erkenntniß der Unergründlichkeit der Tiefen Gottes. Die Einsicht in diese selbst ist nicht möglich durch ein Nichtwissen von Gott, sondern nur durch eine Erkenntniß Gottes. Gott ist ein unversieglicher Born und seine unendliche Schöpferkraft, Weisheit, Liebe erschöpft sich nicht in der Zahllosigkeit ihrer Werke. Das ist zugleich demüthigend und erhebend. Was wäre es Großes, mit einem Wesen in Verbindung zu stehen, das ganz und gar durchsichtig wäre, wie der Satz: Einmal Eins ist Eins. Als eine solche leblose Eins oder Monas sah Eunomius die Gottheit an, wenn er meinte, daß er Gott erkenne, wie Gott sich selbst. Aber vielmehr hat schon jede Persönlichkeit eine Tiefe, eine Unendlichkeit in sich, eine Potenz, die Andere nicht haben und nur unvollkommen kennen. Gott aber ist ein Meer, je mehr wir aus ihm schöpfen, desto mehr erkennen oder ahnen wir unergründete Tiefen. Das wachsende Sehen ist auch ein wachsendes Schauen in seine Tiefen, die für den stumpfen Sinn nicht vorhanden sind. Bei jedem Gang zum Brunnen Gottes wird der Durst gestillt, jeder Trunk erweckt den Durst nach vollerer Aneignung. Darum hat die Kirche gegen Eunomius Gottes Unerkennbarkeit d. h. Unergründlichkeit, gegen Arius seine Erkennbarkeit vermöge der Offenbarung durch den Sohn vertreten. Nach der Schrift aber ist zu lehren, wenn irgendwo sonst, so hat in Christi Person die Menschheit die wahre Gotteserkenntniß, Christus aber hat sein Wissen auch für uns.[1] Die wahre Gotteserkenntniß haben wir nur durch die wahre Gegenwart der Wahrheit in und für uns d. i. in der Gemeinschaft mit Gott, daher πιστεύειν καὶ γιγνώσκειν so oft zusammengestellt ist. Obwohl ferner im Christenthum das in den frühe-

[1] Matth. 11, 27 ff. Joh. 17, 3. vgl. Joh. 1, 18. 1 Kor. I, 5; 2, 10—12. 2 Kor. 4, 6. Eph. 1, 8. 3, 4—9.

ren Weltaltern verborgene Myſterium erſchloſſen iſt,[1] ſo bleibt es doch dabei, daß unſere Erkenntniß nur Stückwerk iſt,[2] nur den Schattenriß hat, aber ſeine Lineamente ſind Umriß der Wahrheit. Dagegen die höhere Stufe der Erkenntniß iſt erſt das Schauen von Angeſicht zu Angeſicht,[3] nicht mehr nur im dunklen Spiegel. Dann erſt werden wir erkennen, wie wir von Gott erkannt ſind.[4]

§ 17. Ueberſicht über die Beweiſe für das Daſein Gottes.

Die verſchiedenen Verſuche, Gottes Daſein zu beweiſen, ſind einzutheilen in ſolche, die vom Begriff Gottes zum Sein des Begriffs fortſchreiten, und in ſolche, die von dem endlichen Sein zum Sein und Begriff Gottes aufſteigen. Der letztere empiriſche Weg iſt entweder hiſtoriſcher Art, oder hergenommen aus der Welt der Natur, oder dem Weſen des Geiſtes.

Anmerkung. In unſerem Paragraphen ſondern wir nur das Nichtbeweiſende aus, das beſonders an den ſogenannten hiſtoriſchen und pſychologiſchen Beweiſen für Gottes Daſein haftet. Was ſonſt von den empiriſchen Beweiſen wirklich verwendbar iſt, das wird angemeſſener in den Beweisgang ſelbſt einzuflechten ſein.

1. Der Satz: „Gott iſt“, oder „hat Exiſtenz“ enthält zwei Theile, die verbunden ſein wollen. Die Brücke kann man entweder vom Begriff Gottes zu ſeinem Sein zu ſchlagen ſuchen, und das iſt der Gedanke des ontologiſchen Argumentes, oder kann ausgegangen werden von dem Sein, nicht vom bloßen Begriff des Seins, noch Gottes, ſondern von der Welt des Seienden, nach dem Schluß: Wenn etwas iſt, ſo muß Gott ſein. In dieſe zweite Reihe gehören die Beweiſe, die von dem Endlichen im Allgemeinen, oder von einer beſtimmten Beſchaffenheit des Endlichen aus zu Gott aufzuſteigen ſuchen, von der Welt der Natur oder des Geiſtes.

2. Außer dieſen hat man noch ſogenannte hiſtoriſche Beweiſe für Gottes Daſein aufſtellen wollen. Einmal das argumentum e consensu gentium. Kein Menſch und Volk ſei ohne alle Religion, auch die wildeſten Nationen haben ihre göttlichen Weſen. Solche Allgemein-

[1] Eph. 3, 9. 1 Joh. 2, 20. 27.
[2] 1. Kor. 13, 13.
[3] 1. Kor. 13, 12.
[4] Vgl. über das Gewicht, das die Heilige Schrift auf die Erkenntniß legt § 12. 13.

heit habe als Beweis zu gelten, daß die Gottesidee zum Wesen des Menschen gehöre. Aber der Inductionsbeweis für diese Behauptung ist nicht vollständig zu liefern für die Vergangenheit und es käme auch die uns unerreichbare Zukunft der Menschheit in Betracht. Es soll sogar Stämme ohne Spur von Cultus geben. Und gleichwie Stufen der Rohheit denkbar sind, wo das Gottesbewußtsein noch nicht erwacht ist, so kann es auch eine falsche Bildung geben, wo durch Verweltlichung das Gottesbewußtsein wenigstens eine Zeit lang unterdrückt ist. Es kann nur darauf ankommen, ob es als Aufgabe aller vernünftigen Wesen als solcher behauptet werden kann, die Gottesidee zu haben, nicht darauf, ob Alle diese Aufgabe lösen. —

Aus Wunder, Offenbarung, Heiliger Schrift hat man den s. g. theologischen Beweis aufbauen wollen, Anregungsmittel mit Beweismitteln vermischend. Wunder und Heilige Schrift können als Gottes Werk nur angesehen werden, wenn wir schon anderwärts her Kunde davon, daß Gott ist, haben. Wer aus der Heiligen Schrift Gottes Existenz beweisen will, der behandelt sie als eine Autorität für sich und ohne Gott; und wer dasselbe mittelst historisch beglaubigter Wunder erreichen will, der setzt die Welt als eine selbständige, durch sich gewisse Macht mit eigenem Gesetz ohne Gott voraus, um dann mittelst des Widerspruchs gegen diese feste Weltordnung in dem Wunder zu Gott zu kommen. Aber vielmehr steht ohne Gott nicht einmal jene Ordnung der Welt fest, deren Durchbrechen durch Wunder Gottes Existenz beweisen soll.

3. Weiter verspräche daher die psychologische jetzt bei Vielen beliebte Deduction zu führen, welche behauptet: die Gottesidee gehöre zu den constitutiven Elementen des vernünftigen Organismus wie die Empirie ihn finde. Sie sei von uns, wie wir einmal beschaffen sind, als eine Grundwahrheit, als ein Axiom anzusehen, sie mache sich mit einer unmittelbaren höheren Gewißheit geltend. Das leugnen wir nicht; aber es genügt nicht die Behauptung, sondern nur der Beweis, daß der Geist als vernünftiger die Nothwendigkeit in sich trage, Gott als existirend zu denken; und daß es nur eine rohe oder verstümmelte Vernunft sein kann, die diesen Glauben noch nicht, oder nicht mehr hat. Die Annahme einer angeborenen Gottesidee, die in vielfacher Gestalt

auftrat, läßt den Nachweis vermissen, daß und wie diese Idee mit des Menschen Wesen unauflöslich zusammenhängt. Sie bleibt bei einer äußeren Einpflanzung derselben stehen, die nun einmal neben anderen mehr oder minder fertig im Geiste liegen soll; und dagegen kann dann jene Rohheit und jene Ueberbildung als Instanz angeführt werden. Daher führt der psychologische Beweis, wenn er seine wissenschaftliche Form sucht und das Zufällige abstreift, vielmehr zu dem ontologischen, dessen letzte Aufgabe ist, zu zeigen, daß die Gottesidee der Vernunft als solcher wesentlich sei.

§ 18. Das ontologische Moment im Beweise für das Dasein Gottes.

Anselm's, Monologium und Proslogium c. 2. 3. Lib. apolog. Ritter, Geschichte der neueren Philosophie B. 3. S. 49 ff. Cartesii Meditationes de prima philos. 1670. Medit. 3. 5. Spinoza Ethices L. L. V. Mendelssohns Morgenstunden Berlin 1785. — Hegel, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes Bd. 2 als Anhang z. Philosophie der Religion. Hasse, Anselm von Canterbury 2, 233—286. Biedermann a. a. O. S. 569—576 ff. 621. Pfleiderer, Relig. Philosophie 1878. 402 ff. gibt eine gute Kritik der Kantschen Kritik des ontologischen Argumentes.

So wenig das ontologische Argument in seiner gewöhnlichen Gestalt genügt, und so gewiß es die Dienste versagt, wenn ihm die Feststellung des ganzen und vollen Gottesbegriffs zugemuthet wird, so läßt sich ihm doch eine Form geben, welche für das vernünftige Denken die Absolutheit und nothwendige Selbstbegründung als Stamina des Gottesbegriffes feststellt. Dabei kommt aber alles auf einen doppelten Nachweis an:

Daß dem Begriff des Absoluten wesentlich inhärirt, auch als seiend gedacht werden zu müssen, und

Daß dieser Begriff des Absoluten kein zufälliger, sondern dem vernünftigen Denken nothwendiger ist.

1. Die heidnischen Völker haben den ontologischen Beweis nicht concipirt, wenige Spuren abgerechnet, die sich bei Philosophen, Plato, dem Stoïker Kleanthes und Diogenes von Laërte finden. Die Ursache ist, daß, da Gott ihnen noch ein mehr oder weniger verborgener bleibt, sein Sein und sein Begriff noch nicht zusammenfallen. Im Heidenthum werden die Götter, oder wechseln sie die Herrschaft, worin das Be-

kenntniß liegt, daß der Gottesbegriff noch Zufälliges an sich hat, also nicht das Sein schon im Begriffe seiner Götter liegt. Sie haben ein Sein, das noch nicht dem Begriff Gottes entspricht, und ihr Begriff vom Göttlichen schließt noch nicht das absolute und nothwendige Sein ein. Aber auch die hebräische Religion hat einen Gott, der seine vollkommene Offenbarung, also die Mittheilung seines vollkommenen Begriffes sich noch vorbehält. Zwar „Jehova" kann den ontologischen Gedanken zu enthalten scheinen: „Ich bin, der ich bin" (das Sein mit dem Begriff gegeben). Aber wenn die ewige Sichselbstgleichheit, die den ursprünglichen Sinn dieses Wortes ausmachen wird, auch an sich die Identität des Seins mit dem Begriff Gottes enthält, so ist doch diese Seite der Sache im Alten Testament nicht hervorgebildet. Näher liegt die Bedeutung: „Gottes Sichselbstgleichheit im Wechsel alles Endlichen"; er ist jetzt wie künftig und künftig wie jetzt. Willkürlich ist die Uebersetzung: ich werde der sein, d. h. mich als den offenbaren, der ich bin. Daß das Sein im Begriffe Gottes liege, kann nicht wahrhaft erkannt werden, wenn nicht Gott als nothwendig sich selbst begründend erkannt ist. Aber das setzt eine Unterscheidung Gottes von Gott voraus, die im Allgemeinen der hebräischen Religion noch abgeht. Erst in der christlichen Aera, erst in der Religion, welche die vollkommene Offenbarung Gottes, also seinen wahren Begriff bringen will, tritt das ontologische Argument mit voller Kraft ins Bewußtsein. Dasselbe hat sich aber durch drei Formen oder Stufen hindurchbewegt. Die erste ist die des Anselm, der zuerst den klaren Entwurf dieses Beweises aufstellt, die zweite die des Cartesius und Spinoza, die dritte die der neueren Zeit, von Kant an, die noch an seiner Vollendung zu arbeiten hat. Anselm hat den Gedanken des ontologischen Arguments bestimmt concipirt mit der Behauptung, daß von diesem Gedanken das Sein unabtrennbar sei. Aber er hat weder diese Behauptung genügend begründet, noch gezeigt, daß es nothwendig sei, den Gedanken Gottes zu haben. Dagegen hat Spinoza mit Cartesius das Erste, Kant das Zweite gezeigt.

I. Die Anselmsche Form. Wir kommen nach dem Monologium zur Vorstellung von Gott durch Glauben und Gewissen, also auf religiös-sittlichem Wege, wie auch von der Relativität der Welt her. Aber da es Anselm etwas Inadäquates zu haben schien, den Beweis für das

Das diesen Absoluten von dem Dasein des Relativen abhängig zu machen, als stünde dieses fester als jenes, so hat er im Proslogium (Alloquium Dei) den ontologischen Weg einschlagen. Der wie immer gegebene und auf das Sein zu prüfende Gottesgedanke will jedenfalls der höchste mögliche Gedanke sein, ja er hat auch bei näherer Betrachtung unter allen andern Gedanken, die kommen und gehen, Gedanken von Solchem, was ebensogut nicht sein, als sein kann, das Eigene, gleichsam das Privilegium an sich, und das ist Anselms Entdeckung, daß er, wenn wirklich als der höchste concipirbare Gedanke gedacht, auch als existirend gedacht ist. Wäre er nicht als seiend gedacht, so wäre er auch nicht einmal wirklich gedacht. Anselm geht nun in seinem Beweis so vorwärts:[1] „Wir glauben, daß du etwas bist, über das hinaus ein Größeres nicht kann gedacht werden. Der Thor (Ps. 14) leugnet die Existenz eines solchen Wesens. Existirt es darum nicht? Aber selbst der Thor hört und versteht das, was ich sage: „etwas, über welches es nichts Größeres gibt," und was er versteht, das ist in seinem Verstande. Aber daß es auch außer ihm existirt, das wäre zu beweisen. Nun kann aber das, über welches hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, im bloßen Intellect nicht sein. Denn wäre es in ihm allein, so kann gedacht werden, daß es auch in der Wirklichkeit sei, und dies ist ein Größeres. Folglich: Wäre das, über welches ein Größeres nicht kann gedacht werden, in dem bloßen Verstand, so würde dasselbe quo majus cogitari non potest, zugleich etwas sein quo majus cogitari potest, was eine Unmöglichkeit ist. Folglich existirt ohne Zweifel etwas, über das ein Größeres nicht kann gedacht werden, sowohl in dem Verstand, als in der Wirklichkeit. Und dies ist so wahr, daß auch nicht gedacht werden kann, daß es nicht so sei. Es kann etwas gedacht werden, das nur als seiend zu denken ist, und das ist ein majus als das, dessen Nichtsein gedacht werden könnte, und das bist Du Herr, mein Gott, Dich müßte ich denken, wenn ich auch nicht glaubte." Der Nerv des Anselmschen Argumentes liegt also darin, daß ein Begriff, der auch objective Existenz habe, ein majus sei, als der, dem nur subjective Existenz zukommt; daß mithin, da jedenfalls unter dem Begriffe „Gott" der höchste mögliche Gedanke will ausgesprochen werden, der Begriff Gottes entweder gar nicht, oder aber als seiend gedacht sei. Denn, sagt er ander=

[1] Proslog. cap. II, 3. Lib. apolog. adv. respond. pro Insip. cap. II. IV.

wärts,[1] von allem kann gedacht werden, daß es nicht sei, ausgenommen das quod summe est, dem in eminentem Sinn Sein zukommt. Nämlich das Nichtsein kann von Allem gedacht werden, was einen Anfang hat oder ein Ende, oder was aus Theilen zusammengesetzt, irgendwo nicht ganz ist. Aber Dasjenige, und es allein kann nicht als nichtseiend gedacht werden, was nicht Anfang noch Ende, noch Zusammensetzung aus Theilen hat, sondern als überall ganz seiend gedacht wird. Gaunilo, Graf von Montigny[2] antwortet nun aber, den Gottesleugner vertheidigend, zweierlei: Jenes höchste Wesen habe kein Sein in dem Verstande, es sei darin nur durch Hören, nicht durch Sein, nur so wie Einer nach einem gehörten Laut sich ein ihm völlig Unbekanntes in ein Bild umzusetzen strebe. Und darin läge: schon die Vorstellung von Gott sei dem Menschen rein zufällig und komme von außen durch Wortschall; ihr nothwendiges Vorhandensein im Geiste sei nicht nachgewiesen. Sodann fehle auch viel, um aus dem Sichvorfinden solchen Bildes im Geiste Schlüsse auf seine Existenz machen zu dürfen. Auf dem Gebiet des bloßen Einbildens habe Nichts ein kleineres oder größeres Sein als das Andere, weil Alles gleichmäßig keines habe. Also: gesetzt, das Vorkommen der Gottesidee im Geiste wäre nicht zufällig, so schließe doch das Denken oder der Begriff Gottes nicht das Sein in sich. Aehnlich sagt später Kant: Man werde nicht reicher, ob man seinem Vermögen eine Null mehr hinzudenke. Das hat ohne Zweifel auch Anselm wissen können; er hat aber gemeint, der Begriff Gottes sei nicht so beschaffen, wie ein anderer Gedanke, der unverändert bleibt, ob man ihn als seiend oder als nichtseiend denke: sondern er sei derjenige Gedanke, der nicht mehr gedacht sei, wenn er nicht als seiend gedacht werde, der also das Sein wesentlich involvire. Aber allerdings ist von Anselm noch nicht genug festgestellt, daß ein Gottesbegriff, der nicht nothwendig das Sein einschlösse, noch nicht der höchste Gedanke, also nicht Gottesbegriff wäre, daß mithin der wirklich höchste Gedanke auch als seiend gedacht werden müsse. Daher hieran sich der häufige Einwurf anschloß: Anselm, indem er die Existenz wie ein majus behandle, verglichen mit der Nichtexistenz, behandle die Existenz als Eigenschaft, während sie Träger aller Eigenschaften

[1] Apolog. cap. IV.

[2] Verfasser einer Schrift pro Insipiente.

sei.[1] Ebenso ist bei Anselm nicht nachgewiesen, daß das Entstehen dieser Idee, welche, wenn gedacht, als seiend gedacht ist, für die Vernunft nicht zufällig, sondern nothwendig sei, und daß die Vernunft nur Vernunft bleibe durch diese Idee. Endlich meint Anselm, das ontologische Moment überschätzend, es sei mit ihm schon der volle Gottesbegriff gewonnen. Diese Mängel waren nun von den Späteren nach und nach zu beseitigen.

II. Cartesius und Spinoza. Der erstere stellt den Satz auf: alle andern Ideen tragen bloß die Möglichkeit und Zufälligkeit in sich; aber die Idee Gottes als des allerrealsten Wesens trage auch seine necessaria et aeterna existentia in sich. Und so nothwendig sei mit diesem Begriff die Existenz verbunden, wie Derjenige, der erkannt hat, die drei Winkel eines Dreiecks seien zwei rechten gleich, sich vollkommen überzeugt, daß wirklich es sich so verhalten müsse. Nur Vorurtheile, meint er, hindern den Glauben an diesen Beweis. Wir unterscheiden nämlich bei allem Andern den Begriff und die Existenz. Indem wir uns willkürlich nicht existirende Ideen bilden, so zweifeln wir, ob nicht auch die Idee Gottes eine erdichtete, selbstgemachte sei. Er sucht dann zu zeigen, sie müsse vielmehr angeboren sein, denn sie sei weder adventicia, könne unmöglich nur von außen kommen, da Gott sich nicht sinnlich repräsentirt, noch facticia, durch Abstraction gebildet, denn durch Abstraction vom Endlichen kämen wir nur zu einem Nicht-endlichen, aber die Gottesidee sei nicht bloß negativer Art, sondern enthalte positiv die Unendlichkeit in sich. Folglich müsse sie angeboren sein. Und da sie den Gedanken des Unendlichen enthält, müsse sie Wirkung einer unendlichen Ursache sein, eben der in der angeborenen Idee gedachten. Und der Zweifel, ob unsre Idee von Gott auch wirklich Gott entspreche, falle dahin, weil Gott als das allerrealste Wesen zu denken und als solches wahrhaftig sei und uns keine unwahre Idee von sich einpflanzen könne. Hiermit ist für den Beweis, daß wir nicht zufällig zu dem Gedanken des Absoluten kommen, negativ oder apagogisch etwas geleistet; aber nicht mehr. Gesetzt, die

[1] Im monologium kommt allerdings, wie verloren, der Satz vor, daß das Endliche nur gedacht sei, wenn es als nicht durch sich seiend gedacht sei; das Unendliche oder Gott nur, wenn als durch sich seiend. Auch zeigte er (s. o.), daß das zufällige Sein mit Unvollkommenheit zusammenhänge.

Gottesidee liege als fertige, angeborne Idee in uns, so möchten wir zwar genöthigt sein, sie zu denken, aber die Erkenntniß fehlte doch noch, daß zum Gedanken Gottes nothwendig auch der Gedanke seines Seins gehöre. Kants Einwurf gegen Cartesius greift allerdings zu weit. Wenn er gegen Cartesius sagt: „daß im Dreieck die drei Winkel zwei Rechten gleich seien, das sei allerdings nothwendig, aber nur hypothetisch, wenn das Dreieck existire", so trifft das nicht zu. Gesetzt, nirgends wäre ein Dreieck real dargestellt, es bliebe doch dabei: wenn gedacht, müßte es so gedacht werden. Aber zu gestehen ist, Cartesius hat nicht bewiesen, daß die Existenz Gottes ebenso zum wirklichen Gedanken Gottes gehöre, wie zum Gedanken des Dreiecks jenes Verhältniß der Winkel. Dagegen führt in Bezug auf diesen zweiten Punkt, nämlich daß das Sein mit dem Gottesbegriff nothwendig verbunden zu denken sei, Spinoza einen Schritt weiter. Den höchsten Begriff nennt er Substanz. Zur natura (zum Wesen oder Begriff) dieser gehöre das existere (L. I. Prop. 7). Denn sie müsse als causa sui gedacht werden. Sie wäre nicht der höchste Begriff, wenn sie produceretur ab alio, wenn sie conceptu alterius rei indigeret, a quo formari debeat (Def. 3. 1). Sie ist conceptus dessen, quod in se est et per se concipitur, oder: dessen essentia necessario involvit existentiam. Darin aber liegt: das höchste Wesen ist als nicht bedingt oder abhängig, sondern als das Unbedingte zu denken. Die Substanz ist daher nur gedacht, wenn sie als causa sui, mithin als existirend gedacht ist. Schon die endlichen Dinge haben die Potenz, zu existiren, das posse existere; zum Begriff der Substanz aber gehört, nicht bloß existiren zu können, was immer noch eine Abhängigkeit von einem Anderen enthalten könnte, sondern nothwendig zu existiren, nicht durch ein Andres, sondern durch sich als causa sui worunter er versteht: negativ: non ab alio zu sein, positiv: von selbst, sponte, ultro, a se zu sein. Ist also Gott, um gedacht zu sein, als von sich selbst und nicht von Anderem her seiend gedacht, so ist er auch entweder noch gar nicht wirklich gedacht, oder als seiend gedacht; wobei dann freilich noch die andre Frage bleibt, ob der Gedanke eines unbedingten Wesens, dessen Begriffe das Sein nothwendig inhärirt, ein willkürlicher oder ein vernunftnothwendiger Gedanke sei. Aber wenngleich es noch nicht genügen wird, daß Spinoza die causa

sui (ein Begriff, den er wohl aus der christlichen Scholastik hatte) zum bloßen sponte oder ultro esse herabsetzt: so hat er doch erkannt, daß dem obersten Begriff als solchem das Sein nothwendig beizulegen ist; weil Alles, was nur von Anderem her ist, nicht kann der höchste Begriff heißen, ein Begriff aber wohl möglich ist, dem das Sein per se als wesentlicher Zug beiwohne. — Den Zusammenschluß der Existenz mit dem Begriff, den Spinoza durch die causa sui erreicht, sucht Mos. Mendelssohn in seinen Morgenstunden so zu gewinnen: Was gedacht werden kann ohne Realität, das ist eingeschränkt, abhängig, zunächst von mir, indem es nur Existenz in mir hat, als Modification meines Denkens. Was nur an einem Andern ist und nicht durch sich, das ist zufällig, weil abhängig. Aber Gott habe ich entweder gar nicht gedacht oder als nicht abhängig zu denken. Also wenn gedacht, ist er als das nicht zufällige, sondern als das durch sich seiende unbedingte und selbständige Wesen gedacht. Die erste Forderung, die an den Anselmschen Beweis noch zu richten war, ist damit im Allgemeinen erledigt. Gott ist nur gedacht, wenn als seiend gedacht; diesem Begriff inhärirt nothwendig das Sein. Aber ist er auch nicht Begriff eines Zufälligen, so fragt sich doch, ob er nicht ein zufälliger Begriff sei, ob es nothwendig sei, den Begriff Gottes zu denken, welcher, wenn gedacht, nothwendig als das durch sich selbst seiende Wesen gedacht ist. Dafür hatte Cartesius nur negativ, apagogisch Einiges geleistet.

III. Kant.[1] Alles kam nun auf die Frage an: Ist die Bildung des Begriffes „Gott" zufällig oder nothwendig? War doch derselbe von Anselm nur als gegeben vorausgesetzt, von Cartesius als idea innata behandelt.

Kant geht gründlich auf die Frage ein und versucht zu zeigen, daß die Idee Gottes eine aus der Natur der Vernunft selbst folgende, nicht zufällig concipirte, sondern zu jeder verständigen Behandlung der Dinge unentbehrliche Idee sei. Durch die Gottesidee, zu welcher sich die Vernunft unwillkürlich fortbewege, weil sie der Inbegriff aller Realitäten sei, werde dem Verstand die Regel seines Thuns vorgezeichnet. Jene Vernunftidee sei Regulativ der theoretischen Vernunft, das oberste Gesetz der Bewegung, die zur Einheit des Gedachten hinstreben muß. Alle

[1] Vgl. Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 270 ff. und Anhang.

Vollkommenheiten müssen im höchsten Begriff — dem Regulativ der Vernunft — als vereinbar gedacht werden. Das ist Bürge der Möglichkeit eines widerspruchsfreien Erkennens überhaupt. Und so möge man Gott das Ideal der Vernunft nennen. Aber wenn nun auch Kant zugibt, daß das vernünftige Denken diese Idee nicht entbehren kann, so ist er doch weit entfernt, ihr auch die Existenz zuzusprechen: Sie sei ein problematischer, nicht constitutiver Begriff. „Aus dem Begriff sei das Sein nicht herauszuklauben" meint er, und verwirft des Cartesius ontologisches Argument,[1] dem er aber freilich nicht auf den Grund geht. Das gibt er zu, daß die Idee Gottes als der Einheit der Vollkommenheiten (Realitäten) unser Denken leiten müsse, als das Richtunggebende für alle auf Einheit und Zusammenhang ausgehende Vernunftaction, wenn diese nicht eitles, leeres Spiel und ziellos sein soll. Jene Realitäten werden nach Kant nach innerer Nothwendigkeit von der Vernunft in eine Einheit zusammengezogen, gleichsam hypostasirt (und weiterhin personificirt) zum sogenannten Ideal der Vernunft, einem Denkbild, das wir Gott nennen.[2] Aber dem Ideal eine Existenz beizulegen, haben wir, meint er, theoretisch kein Recht, mögen wir es auch als existirend behandeln, indem wir es hypostasiren. Wir müssen allerdings die empirischen Dinge so verknüpfen, als ob sie von einer obersten einheitlichen Intelligenz geordnet wären. Aber es sei fraglich, ob alle Realitäten in ihrer Vollkommenheit gedacht, in einem realen Subject, Gott zusammensein können.[3] Mendelssohn hatte nach Leibniz'scher und Wolf'scher[4] Weise auch schon die Möglichkeit der Gottesidee unter dem Gesichtspunkt untersucht, ob die dem Gottesbegriff zugehörigen Vollkommenheiten auch können in Einem Wesen in der Wirklichkeit vereinigt sein? Er hatte geantwortet: Ein Widerspruch könnte nur in ihnen entstehen, wenn eine verneinte, was eine andere bejahte. Da nun aber in Gott alle Vollkommenheiten Bejahungen seien, so können sie sich nicht widersprechen, und der Gottesbegriff sei also möglich. (Freilich, woher hatte Mendelssohn das Wissen von den göttlichen Eigenschaften? Er hatte sie nur aus dem populären Denken empirisch

[1] Kritik der reinen Vernunft. A. v. Rosencranz WW. III. 501. 620.
[2] A. a. O 599 ff.
[3] A. a. O. 608 ff.
[4] Morgenstunden 1786. Vorles. 17.

aufgenommen.) Kant ist daher mit diesem Beweise nicht zufrieden. In der Vernunft, meint er, beschränken sich jene Vollkommenheiten nicht, weil sie in ihr kein eigentliches Sein haben. Darum könnte aber doch ein reales Subject außer Stande, gleichsam zu enge sein, um alle in sich zu vereinigen. Der die Vollkommenheiten in sich zusammenfassende Gottesgedanke könne also subjectiv möglich, wirklich, ja nothwendig sein, aber ohne daß doch Gott objectiv existirte. Allein wenn Kant doch die Gegenwart der regulativen Ideen im Denken und ihre Zusammenfassung als möglich, wirklich, nothwendig zugibt, weil ohne sie vernünftiges Denken nicht möglich sei, so muß er auch zugeben, daß diese regulativen Ideen, wie sie im Geiste sind, an sich oder in der Realität sich selbst nicht widersprechen, oder ausschließen, sondern in Einklang stehen (wie er auch selbst sagt, daß positive Sätze sich nicht widersprechen); sonst wäre die Vernunft wesentlich mit sich entzweit und könnte so wenig Vertrauen auf ihre Zweifel, als auf ihre Bejahungen setzen. Haben nun ferner diese Ideen ein subjectives Sein in der einen sie denkenden Vernunft, und zersprengt deren Vielheit ihre Einheit nicht, so gibt es ein wirkliches, factisches Zusammensein derselben, und man sieht nicht, wie sie plötzlich mit einander sollten in Widerspruch kommen können, wenn sie so, wie sie subjectiv gedacht sind und sich nicht widersprechen, auch objectiv sind; es wäre denn, daß die Welt des Seins im wesentlichen Widerspruch mit der Welt der Idee wäre, ein Dualismus, der allem Erkennen ein Ende machte.[1] Im Gegentheil, diese Wirklichkeit der Gottesidee im Geist, in welchem sie sich schon als regulative Idee erweist, beweist auch schon, daß sie nicht bloß wesenloser Schall, ens rationis ratiocinantis,[2] sondern im vernünftigen Denken die herrschende Macht, seinem Organismus wesentlich einverleibt ist.[3] Ist vernünftige Denkfunction ohne sie nicht möglich, so ist sie nicht erst gesetzt durch das Denken, sondern kommt vielmehr dem Denken zuvor als Voraussetzung alles vernünftigen Thuns, und die Gottesidee erscheint für den, der dies erkannt,

[1] Das würde zum absoluten Skepticismus führen. S. u. S. 211. 212. Anm.

[2] a. a. O. S. 519.

[3] Sie sei, sagt er selbst, eine zur Einheit der Vernunfterkenntniß nothwendiges Schema, und es sei nothwendige Maxime der Vernunft, nach dieser Idee zu verfahren. S. 520. 521. Diese Idee bilde für alles Andre, was wir denken, erst die Möglichkeit S. 453.

als eine vom subjectiven Denken unabhängige, aber dasselbe zum Vernunftcharakter bringende, ihm seine Einheit gebende Macht. Die Einwendungen Kants gegen die objective Wirklichkeit des nothwendig zu Denkenden hängen mit dem subjectiven, skeptischen Charakter seines Systems überhaupt zusammen.

Während also vor Kant zwar anerkannt war, daß zum Begriff des höchsten denkbaren Wesens auch das Sein per se also die Existenz gehöre, aber nicht, daß dieser Begriff selber ein nothwendiger und nicht willkürlicher sei, so zeigt Kant, die Idee des höchsten Wesens zu bilden, sei unserer Vernunft nothwendig, meint aber, eine Erkenntniß des Seins dieses Begriffs sei damit nicht gegeben. Wenn also gleich der Begriff Gottes nicht Begriff eines zufälligen, sondern eines (nothwendig durch sich) existirenden Wesens ist, ja wenn auch diesen Begriff zu denken, nicht beliebig und zufällig, sondern vernunftnothwendig ist, so folgt doch nach ihm daraus noch nicht, daß dieser Begriff existire: sondern nur, daß wir ihn denken müssen; daraus aber, daß wir ihn denken und als seiend denken müssen, folge nicht sein Sein. Allein was kann man von einem Beweis mehr verlangen, als daß wir, um vernünftig zu denken, etwas vernunftnothwendig (hier also ein höchstes Wesen) denken müssen, welches, wenn gedacht, als seiend gedacht ist, nämlich als per se seiend? Ist dieser Gedanke des existirenden höchsten Wesens der vernunftnothwendige Gedanke, so ist nicht daneben und zugleich ein vernünftiger Gedanke möglich, der das Gegentheil aussagt, und entweder behauptet, der Gedanke des höchsten Wesens sei überhaupt kein nothwendiger Gedanke, oder er sei zwar nothwendig, aber nicht nothwendig Gedanke eines Seienden. Ein Skepticismus dagegen, welcher zugibt: der Gottesgedanke sei Gedanke eines Seienden und ein nothwendiger Gedanke, aber doch meint, daraus folge nicht das Sein des höchsten Wesens, müßte zugleich das Widersprechende sagen: der Gedanke, welcher nothwendig für den Vernünftigen sei, sei nicht nothwendig. Denn nur durch Nicht-Denken könnte er die Nichtnothwendigkeit behaupten. Wir dagegen sagen: der Beweis ist für ein vernünftiges Denken, nicht für ein pausirendes. Ist die Vernunftnothwendigkeit eines Gedankens erwiesen, so ist kein Raum mehr für ein Unterlassen oder Leugnen (der Wahrheit) dieses Gedankens.[1]

[1] Sehr gut spricht sich hierüber Harms, Philos. seit Kant S. 186 ff. 214 aus:

Wenn das nicht als wahr und gewiß gelten soll, was wir denken müssen, so gibt es überhaupt kein Erkennen, nicht einmal mathematisches, so wäre an der Erkennbarkeit der Wahrheit überhaupt skeptisch zu verzagen. Mit Recht halten dagegen Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher an der ethisch begründeten Zuversicht (§ 4. 9. 12) fest, daß wir etwas wissen können, und daß Dasjenige, was wir nothwendig als seiend denken müssen, auch sei, wie man denn für das Wissen nicht mehr verlangen kann, als daß etwas nothwendig zu denken sei. Daher haben Schelling und namentlich Hegel den Gedanken des in der Kantischen Zeit verachteten ontologischen Argumentes wieder zu Ehren gebracht. Ja Hegel ist nicht bloß der Uebereinstimmung des in sich nothwendigen Denkens mit einem objectiven Sein gewiß, sondern er verwandelt die Uebereinstimmung zu einer Identität, eine Ueberspannung, die dem ontologischen Argument das Vertrauen, das ihm nach seinem wahren Sinn gebührt, wieder verkürzt hat. Er stellt das ontologische Argument unter allen Argumenten für das Dasein Gottes an das Ende und betrachtet alle andern nur als unwahre Formen des ontologischen, der also für sich allein den ganzen und wahren Gottesbegriff feststellen soll.[1] Ziel und Resultat des ontologischen Beweises ist ihm aber, daß das Absolute die Wahrheit oder das Wesen unsres Seins und Denkens sei, der Grund, daraus unser Bewußtsein aufsteigt. Im ontologischen Argument erfasse der Geist sich selbst in seinem absoluten Wesen als absolutes Denken, das zugleich Sein sei. So verwendet er das ontologische Argument für eine pantheistische (panlogistische) Denkweise. Wir werden allerdings sehen, das

ihm schließt sich gegen den neueren, unkritisch gewordenen Kantkultus auch Pfleiderer, Relig. Phil. 1878. S. 19—21 an, der S. 21 auch mit Recht bemerkt: wenn Kant meine, auch denknothwendige Ideen dürfen darum doch nicht für objectiv wahr gehalten werden, so sei dieses der Grundsatz des reinsten Skepticismus auf theoretischem Gebiet. Diesen verleugne aber Kant selbst vollständig sobald es sich um praktische Wahrheit handle; da sei ihm das, was vernunftmäßig nothwendig zu denken ist, ohne Weiteres das objectiv Wahre, ja von transcendentaler, absoluter Gültigkeit.

[1] Auch Biedermann und Pfleiderer stellen ihn ans Ende, aber wollen doch das Wahre der anderen Beweise in demselben aufbewahren. Wir werden sehen, daß sie erst wenn das ontologische Moment feststeht, etwas zu leisten vermögen, daher dieses voranzustellen ist. Phänomenologisch betrachtet zeigen sie die Wege an, wie das Denken zur Gottesidee kommt. Aber das Phänomenologische haben wir hier hinter uns.

ontologische Argument reicht noch nicht zu, um Gott als von uns verschiedenes, absolutes Wesen, oder als absolute Persönlichkeit zu begründen. Es kann nicht einstehen für den vollen Gottesbegriff. Andererseits beweist es aber auch nicht die pantheistische These, selbst in seiner Form bei Hegel, sondern es reicht soweit, die Nothwendigkeit zu zeigen, daß ein unbedingtes absolutes Wesen zu denken sei, das existire. Ob dieses absolute Wesen unser Wesen sei, oder Weltwesen, oder aber von der Welt unterschiedenes, für sich seiendes Wesen, das bleibt bei ihm noch unbestimmt und kann sich erst in weiterem Beweisgang zeigen.[1] Schelling[2] geht darauf zurück, die Vernunftwissenschaft zeige Gott als die natura necessaria, als das, was nach seinem Wesen (essentia) oder seinem Begriff auch actu existirend und nicht bloße Möglichkeit ist. Zwar sei Gott, wenn wir ihn so denken, auch so noch in die Vernunft eingeschlossen, d. h. wir haben daran nur ein subjectiv gedachtes Sein Gottes, aber er sei in sie so eingeschlossen, daß die Vernunft ihn begreifen müsse als den, der an sich nicht in die Vernunft eingeschlossen ist, d. h. sie müsse ihn als objectiv existirend postuliren, ihr Resultat sei Sehnsucht nach Offenbarung, weil sonst der Mensch eine Trümmer bliebe, wenn Gott nicht auch als den Seienden sich bethätigte, als der er von der Vernunft gedacht werden muß. Aehnlich hat auch Schleiermacher und Heinrich Ritter den Kern des ontologischen Gedankens anerkannt und ausgeführt; jener in seiner Dialektik und der Einleitung zur philosophischen Ethik, wo die Idee des seienden Gottes als nothwendig dadurch bewiesen wird, daß in ihr die Bedingung des Wissens überhaupt gegeben[3] sei.

2. Nach der historischen Erörterung kommen wir zur thetischen Darlegung des ontologischen Momentes im Beweise für das Dasein

[1] Vgl. Biedermann, christl. Dogmat. S. 574 ff. über die Insufficienz des ontol. Beweises für sich zur Feststellung des wahren Gottesbegriffs. Als Kern desselben sieht er aber an, daß er vom Sein des endlichen Geistes auf das Sein des absoluten Geistes als seines Grundes gehe. Das hieße aber, ihn in den kosmologischen, auf die Causalität gehenden umdeuten, oder aber wie Hegel will, eine Identität des endlichen Geistes mit dem absoluten Geist durch ihn begründen wollen. Letzteres tadelt mit Recht Pfleiderer S. 402. 403, der sich mehr auf das Causalitätsgesetz stützt. Auch Sengler, die Idee Gottes 1845. I. S. 48—55, tadelt mit Recht Formen desselben, die zu viel durch ihn beweisen wollen.

[2] Philosophie der Mythologie S. 562. 283 ff. 316.

[3] Vgl. Dialektik § 71 ff. 126. H. Ritter, Encyklopädie S. 358. 489.

Gottes. Das Probehaltige in dem Gefundenen vervollständigend, geben wir ihm folgende Form:

A. Das höchste Wesen, wenn es gedacht wird, ist als nicht bedingt oder abhängig von einem andern, auch nicht von unserem subjectivem Denken, sondern als unbedingt oder absolut, durch sich seiend, mithin als existirend zu denken. Es bleibt so nur die Wahl, den Gedanken Gottes ungedacht zu lassen, oder ihn, wenn gedacht, als absoluten, durch sich seienden zu denken.

B. Aber es bleibt nicht bei dieser doppelten Möglichkeit und das hypothetisch Gebliebene wird so vielmehr festgestellt. Es ist nicht beliebig, sondern nothwendig, ein Absolutes zu denken, das, um gedacht zu sein, als seiend zu denken ist. Es ist nothwendig, das will sagen für den, der vernünftig denken will und dessen Denken Wissen werden wollendes Denken ist, was wir (§ 9) als ethische Forderung an das Denken erkannten.[1] Dem vernünftig Denkenden also, sagen wir, steht es nicht frei, ein Absolutes anzuerkennen oder nicht, sondern er muß es anerkennen. Das Absolute hängt mit den Wurzeln eines vernünftigen Denkens, mit seiner Möglichkeit so zusammen, daß ohne dasselbe auch die eigene Geistigkeit aufhören müßte. Schon im Allgemeinen ist ersichtlich: ohne das Absolute gäbe es nicht bloß nichts Unendliches mehr für den Menschen, sondern auch kein Wissen des Endlichen als solchen, da ohne den Gegensatz des Unendlichen auch das Endliche nicht als Solches gewußt werden kann. So bliebe höchstens Verstand übrig, aber nicht Vernunft. Aber noch mehr. Ohne das Absolute geht, wie Kant richtig gesehen, der Einheitspunkt für alle Vielheit des Seienden und Möglichen verloren. Ein des Gedankens des absoluten Wesens sich entschlagendes Bewußtsein würde einer endlosen Atomistik und Auflösung zur Beute. Die Vernunft muß nach ihrem Wesen Einheit suchen, ein oberstes Einheitsprincip des Idealen und Realen für Denken und Sein statuiren, sonst gäbe es weder vernünftiges Denken noch Wollen. Ohne dieses Einheitsprincip fällt das Denken auseinander. Selbst die

[1] Ganz so Ritter a. a. O.: „Unmittelbar gewiß ist der Philosophie nur, daß wir wissen wollen. Darin aber liegt der Begriff des Vollkommenen, der unbedingten Wahrheit. Wer nach der Wahrheit forscht, muß das Sein der Wahrheit voraussetzen" S. 489.

Copula zwischen Subject und Prädicat, dieser letzte Rest des obersten Einheitsprincips löste sich consequent auf und mit diesem letzten wäre auch das Denken gelöscht. Allerdings auch der Zweifel, aber auch die Vernunft, und der Zweifel, so lange er noch etwas behauptet, kann so nur bestehen durch die Voraussetzung, die er leugnet. Wir betrachten diese Nothwendigkeit des Gedankens des absoluten Wesens, als oberster Einheit in Beziehung auf das Denken und das Sein, die Welt des Willens und das Wissen.

Das Denken ist wahrhaft Menschliches, d. h. nicht träumendes oder spielendes, sondern Wissen werden wollendes Denken (§ 4. 12. 13) durch die Voraussetzung eines Absoluten als der Urform des Denkens.[1] Das Denken ist, was es soll, nur durch die Denkgesetze, die sein Regulativ und inneres Gesetz bilden, die das Denken nicht erst producirt hat, sondern die das Unerschütterliche, absolut Feste und eine Macht bilden, welche dem Denkenden eingeboren ist. So geht das Absolute als die logische Macht allem wirklichen Denken voraus und wird nicht durch dasselbe producirt, oder das Absolute ist das Urlogische, die als seiend vorauszusetzende Urmöglichkeit des logischen Denkens. Aber nicht minder ist es auch die Urmöglichkeit des Seins, aller Wirklichkeit nach Form und Materie. Soll ein wirkliches Sein sein (und schon der Denkende ist ein wirkliches Sein), so setzt das voraus seine Möglichkeit, habe es nun diese schlechthin in sich selbst oder außer sich. Bei dem letzteren kann nicht stehen geblieben werden, es treibt zu einem Sein, das seine Möglichkeit in sich selber hat. Das Sein aber, das seine Möglichkeit in sich selber trägt, und dadurch die Möglichkeit alles Seins ist, nennen wir das Absolute. Ist aber das Sein des Absoluten als die Urmöglichkeit alles Seins zu denken, so setzt auch die Willenswelt, die mit Realem zu thun hat, als ihre Urmöglichkeit das Absolute voraus.

C. Endlich das Absolute muß gedacht werden, weil die Möglichkeit des Wissens gedacht werden muß. Wissen ist Einheit (nicht Identität) von Denken und Sein. Wäre nun diese Einheit und Zusammenstimmung des Seins und des Denkens überhaupt und ursprünglich nirgendwo gegeben, also auch nicht einmal an sich vorhanden, in einem

[1] Vgl. Schleiermachers Dialektik § 135. 165. 216. S. 156. § 222.

gemeinsamen Urgrunde beider, der für das cognoscens und das cognoscibile der reale Einheitspunkt ist, so könnte diese Zusammenstimmung beider auch nicht in uns werden. Also muß diese absolute Zusammenstimmung als Wahrheit ursprünglich gegeben sein, vorausgesetzt werden. Ideales und Reales muß an sich irgendwo und irgendwie ursprünglich geeint sein, damit die Einigung beider auch in uns, in unserm Wissen sein könne. Nennen wir diese vorauszusetzende Einheit von Denken und Sein das Absolute, so ist also das Absolute die Urmöglichkeit all unseres Wissens, indem es die an sich seiende Einheit beider ist, in der sie zusammenstimmen, oder indem es die Urwahrheit ist.

Das Absolute ist also nothwendig als die Urmöglichkeit des Denkens und Seins, des Wollens und Wissens, und zwar nicht als bloße Possibilität, sondern als die reale Potenz für alles wirkliche Denken, Sein, Wollen und Wissen. Mithin wäre zu sagen: Für das Denken, das Wissen werden will, von welchem Wollen sittlich nicht kann gelassen werden, ist der Gedanke Gottes als der realen Urmöglichkeit in jeder Beziehung, nicht beliebig, sondern so nothwendig, daß mit seiner Ausschließung auch die Möglichkeit des Denkens, Seins, Wollens und Wissens ausgeschlossen wäre. Das vernünftige Denken hat daher die Nothwendigkeit an sich, das Absolute und zwar als real zu denken. Darin liegt aber schon auch ein Weiteres: wir können das Absolute nur denken, ja überhaupt vernünftig nur denken durch jene absolute Urmöglichkeit, oder durch die Gottheit.

Die Vorstellung vom höchsten Wesen, von der empirisch auszugehen war, erwies sich uns als ein Gedanke von etwas, dem das Sein nicht zufällig, sondern wesentlich zukommt; weiterhin aber auch als ein Gedanke, der nicht bloß von außen her gegeben, zufällig oder willkürlich gedacht wird, der vielmehr eine Nothwendigkeit hat, welche dem Denken als vernünftigem eingepflanzt ist, so daß dasselbe nach seiner Natur nothwendig die Richtung hat, den Gedanken des Absoluten zu produciren. Dieser Gedanke des nothwendig Seienden hat nun aber endlich auch seine absolute Begründung, nämlich durch die Erkenntniß seiner Begründung im Absoluten selbst als der realen Möglichkeit dieses unseres Gottesgedankens erhalten. Wenn wir den Verzicht auf die Vernunft nicht leisten, wie wir es nicht dürfen, sondern denken nach

innerer Nothwendigkeit, so erkennen wir auch den Grund der Beschaffenheit unseres Wesens, wonach wir mit Nothwendigkeit ein absolutes Wesen denken. Wir haben diese Nothwendigkeit nicht gesetzt. Sie ist eine voraufgehende Macht über unser Denken, aber eine solche, die uns zu dem Sein dessen führt, das als absolutes Wesen auch diese Nothwendigkeit, dasselbe zu denken, begründet, also ist unser nothwendiges und vernünftiges Denken in Gott als in dem Absoluten gegründet. Wir denken Gott durch Gott; mit unserem actuellen ihn Denken erweist er sich als actuell Existirenden. So schließt sich das ontologische Argument ab, indem auch der empirische Gottesgedanke, von welchem auszugehen war, soweit in ihm der Gedanke des absoluten Wesens enthalten ist, seine absolute Begründung, den Nachweis seines letzten Ursprunges gefunden hat. Das absolute Wesen ist ein solches, das nicht bloß sich selbst begründet und trägt, sondern auch den Gedanken seiner, und damit kehrt das wissenschaftliche Denken sein Angesicht mit innerer Nothwendigkeit zur Offenbarung und bekennt mit der religiösen Betrachtung: „In deinem Licht sehen wir das Licht" (Ps. 36, 10. 49, 20). Das vernünftig verfahrende, nach innerer Nothwendigkeit fortschreitende Denken kommt zum Schluß bei dem Lebensverhältniß zwischen Gott und dem Menschen an, wovon die Religion lebt. Aber freilich haben wir hiemit genau genommen noch nicht den vollen Begriff dessen, was wir Gott nennen, sondern nur die Gottheit als das absolute Wesen, das nothwendig, und zwar als seiend zu denken ist, wenn Denken, Sein, Wollen, Wissen sein soll.

§ 19. Folgerungen.

Ist ein nothwendig existirendes, absolutes Wesen oder die Gottheit zu denken, so leiten sich aus dieser Absolutheit sofort die Prädicate der Einheit, Einzigkeit und Einfachheit, sowie der Unendlichkeit ab. Die Einheit besagt weder, daß, weil alles Sein ursprünglich in der Gottheit als der Urmöglichkeit beschlossen ist, neben ihr kein Sein sein könne, wie der akosmistische Pantheismus will, noch daß unter dem Seienden Gott nur zufällig die höchste Stelle einnehme und nur so Einer sei, sondern daß er nach seinem Wesen nur Einer sein kann, indem seine Einheit zugleich Einzigkeit ist. Die Einzig-

keit seines nothwendigen und absoluten Wesens hebt ihn einerseits qualitativ und specifisch über alles andre Sein hinaus und fordert andrerseits auch eine einzige Stellung zu allem Sein außer ihm. Wie ferner seine Einfachheit nicht kann Unterschieden in ihm entgegensein, sondern sie theils voraussetzt, theils bestätigt, so ist auch seine Unendlichkeit nicht als bloß negative, sondern auch als positive zu denken; daher wenn eine Welt ist, positiv als Raum- und Zeitfreiheit.

1. Daß das absolute Wesen Eines ist, folgt unmittelbar daraus, daß es die reale Urmöglichkeit von Allem ist. Damit ist jeder Dualismus an oberster Stelle ausgeschlossen. Man meint nun aber häufig, die Einheit Gottes sei ein unmittelbar klarer und bestimmter Begriff, eins und dasselbe mit der monotheistischen These, die in der Religionsgeschichte so epochemachend geworden ist, daher auch der Begriff der Einheit Gottes nicht eingehender behandelt zu werden pflegt. Aber mit Recht hat Schelling [1] darauf aufmerksam gemacht, daß er nicht so leicht und selbstverständlich ist. Er bedarf, um klar gedacht zu sein, einer vorsichtigen Behandlung nach zwei Seiten. Erstens. Mit dem Begriff des nothwendig existirenden, absoluten Wesens ist nur ausgesagt, daß die Gottheit ursprünglich in sich die Einheit und der Inbegriff des Seins sei. Aber diese Einheit oder dieser Monotheismus könnte auch so genommen werden, daß was ist, Gott sei, nur die Gottheit existire, und damit wären wir über den Pantheismus nicht hinaus. Wir stünden mitten darin, nämlich in seiner akosmistischen Form, wenn dadurch der Weg zu weiteren Bestimmungen abgeschnitten wäre, durch welche auch einem Sein außer Gott die Existenz vergönnt wird. Hat es dabei sein Bewenden, daß die Gottheit allein schlechthin alles Sein ist, sei es actu oder der Potenz, d. h. dem Keime nach, [2] so wäre es freilich nur eine Tautologie, von dieser Totalität des Seins = Gott, die Einheit auszusagen, und höchstens könnte da noch an den Unterschied der Theile von dem Ganzen gedacht werden (die Welt oder das Universum als Einheit und Ganzheit hieße Gott, das Seiende als Getheiltes Welt), was über den Pantheismus gleichfalls nicht hinausgriffe. So wenig ist

[1] Philosophie der Mythologie. Vorlesung 1—5.

[2] Wie in v. Hartmanns Philosophie des Unbewußten. A. 5. 1873. S. 515 ff.

das aber der eigentliche, in der Religionsgeschichte epochemachende Monotheismus, daß sogar auch polytheistische Religionen eine solche Einheitslehre und einen Monotheismus zugeben können, der nur die Einheit eines absoluten Wesens nicht weiter aussagt, des Wesens, das nicht als selbstbewußt, sondern nur als die Allheit des Seins, oder die Allkraft, die in Allem lebt und sich in Alles verzweigt, vorgestellt ist. Das religiöse Interesse, soviel können wir schon hier sagen, ist damit noch nicht befriedigt, daß Gott allein das eigentliche Sein ist, obwohl noch alte christliche Lehrer, von den Mystikern abgesehen, ein Anselm und Thomas so sagen und die Welt von Gott nur durch die Negation des Seins die an ihr hafte, zu unterscheiden wissen, ihr ein beschränktes, Gott ein unbeschränktes Sein zuschreiben, also nur quantitativ Gott und Welt unterscheiden. Zur Religion gehört, daß auch der Mensch, die Creatur ein Sein sei und zwar von Gott anders als der Theil vom Ganzen verschieden.[1] Gottes Sein muß andrer Art, als das creatürliche sein, das meinen die Kirchenlehrer, welche sagen, Gott ist id quod summe est. Wie wir, unbeschadet der Absolutheit und Einheit Gottes zu einem wirklichen Sein einer Welt kommen, kann erst später erhellen. Aber wenn wir auch hier zunächst nur die Gottheit haben und sie uns Alles ist, so kann doch der Begriff ihrer Absolutheit und Einheit dagegen verwahrt werden, daß sie enthalte: weil Gott das Eine Absolute ist, müsse er alles Sein ausschließlich sein und bleiben. Das wird erreicht, wenn wir dabei bleiben: die Gottheit ist die reale Urmöglichkeit von Allem und daher nothwendig Eine. Aber die Urmöglichkeit enthält noch keineswegs das Alleinallessein, d. h. daß sie die alleinige Wirklichkeit oder Existenz sei. Zwar ist der Gedanke fern zu halten, daß Gott selbst, weil Urmöglichkeit, nur in der Möglichkeit gehalten bleibe: denn vielmehr sein Begriff (essentia) ist, auch zu existiren, er existirt als die Urmöglichkeit. Aber damit ist noch nichts über die Art ausgesagt, wie es zu Wirklichem von ihr aus kommt, noch weniger, daß Dasjenige, was durch ihn als die Urmöglichkeit zu Stande kommt, nur wieder er selbst sein müsse.

[1] Wäre Gott nur das Ganze, das Endliche die Theile dieses Ganzen, so wäre nicht bloß Gott zusammengesetzt gedacht, sondern da er auch die Theile sein müßte, so wäre Religion ein Verhältniß Gottes zu sich selbst.

Nehmen wir dagegen an, daß eine wirkliche Welt mit eigenem Sein und nicht bloß Gott sei, so ergibt sich für den Begriff der Einheit der Gottheit eine andere Schwierigkeit, die sich da am meisten zeigt, wenn, wovon dogmatisch erst später zu reden, Gott als Person gedacht wird, wie die Frömmigkeit immer Gott vorzustellen pflegt. Denn lieber als mit einem Absoluten, sofern es unpersönlich wäre, hat die Frömmigkeit sogar mit einer Mehrheit göttlicher Wesen zu thun; sie will an Gott oder den Göttern ein höheres Du haben. Ist nun die These falsch, daß Gott allein Alles, das Absolute das einzige Sein sei, außer welchem es nichts gibt, wird vielmehr auch dem Menschen, dem Endlichen überhaupt ein Sein beigelegt, so entsteht die Frage, wie ist die Einheit des Absoluten, zumal des persönlichen Gottes, der Welt, den persönlichen Menschen gegenüber zu denken? Sie sind nicht Er und Er nicht sie. Aber damit scheint er davon ausgeschlossen, das absolute Sein zu sein, er scheint in seinem Sein begrenzt durch das Sein der Anderen, zumal der Personen, also auch nicht mehr unendlich, ja absolut sein zu können, wenn eine Welt ist, mag dann immerhin dabei angenommen werden, daß er, damit sie sei, sich einer Selbstbeschränkung oder Versetzung in Ungleichheit mit sich [1] und Selbstentäußerung oder einem Abfall von sich [2] unterzogen habe, damit auch für anderes Sein Raum sei. Von hier aus liegt dann die Auskunft nahe: Die Einheit Gottes bestehe darin, daß, während allerdings Alles Antheil an dem Sein habe, er allein unter dem Seienden die höchste Stelle einnehme, d. i. den vollsten Antheil an Sein und Kraft habe. Das ist unter Anderem auch noch der Gedanke jener Zwittergestalt zwischen Heidenthum und wirklichem Monotheismus, nämlich des Emanatismus. Da würde Gott doch nur wie eine Einzelheit neben anderen, nachdem sie zu besonderem Sein gelangt sind, gedacht, unter demselben Gattungsbegriff wie alles Andere stehend, nur höher als es. Der Unterschied zwischen Gott und den Menschen wäre nur ein quantitativer, ja Gott wäre die oberste Einheit alles Seins nicht mehr, sondern höchstens gewesen. Manche Deisten sind bei einem solchen höchsten Wesen (Être suprème) angelangt, das, wie Zeus, nicht in sich nothwendig sei und nicht wesentlich, sondern nur zufällig

[1] Wie von Hofmann will, Schriftbeweis I, S. 269. 270.

[2] Wie Schelling in seiner Schrift Philosophie und Religion wollte.

Eines, zufällig deshalb das Höchste, weil kein andres Wesen dieselbe hohe Stufe einnimmt. Die Zufälligkeit in der Vorstellung des Zeus, wäre auch auf Jehova anzuwenden, wenn er bloß als Nationalgott gedacht wäre. Aber mit einer solchen obersten Einheit kann der Monotheismus, der den Namen verdient, nicht vorlieb nehmen. Die Einheit der Gottheit wird eine solche sein müssen, deren Gegentheil nicht möglich ist, weil sie ihren Grund in der qualitativen Einzigkeit seiner Wesensbestimmtheit hat, und dieses läßt sich leicht aus dem bisher Gewonnenen ableiten. Die Gottheit ist nicht nur das Höchste unter den Wesen, die überhaupt unter den Gattungsbegriff des Seins fallen, vielmehr ist darauf zurückzugehen, daß Gott das nothwendige und absolute Sein ist. Wäre ein andres absolutes außer ihm, so wäre es eine Schranke für ihn, höbe seine Absolutheit auf. Folglich gibt es nur Ein Absolutes, dieses ist ausschließlich Eines; seine Einzigkeit ist der Grund seiner Einheit. Seine Einzigkeit wird aber, und das ist die nähere Bestimmung dem Pantheismus gegenüber, nicht darin bestehen, daß er das ausschließliche einzige Sein sein müßte. Das Sein von Anderem wird nicht von dem Sein und dem Personsein, sondern nur von dem Gottsein ausgeschlossen sein müssen. Aber allerdings, einzig und allein das Sein Gottes wird als nothwendig durch sich bestehend zu setzen sein, während alles andre Sein andrer Art sein wird, nämlich nicht nothwendiges durch sich seiendes. Vielmehr in dem Sein, das die Gottheit ist, wird auch das Sein, das Anderem zukommt, irgendwie begründet sein müssen, da in der Gottheit jedenfalls der letzte Möglichkeitsgrund für alles Sein enthalten sein muß.[1] Wie sich nun aus der Einheit Gottes als des alles Sein ursprünglich in sich Befassenden, wirkliches Sein von anderem, zumal persönlichem Sein begreifen lasse, das kann erst später erhellen. Hier genügt die gewonnene Einsicht, daß ein anderes Sein neben der Gottheit eine Stelle haben kann, ohne ihr Sein zu beschränken. Das Sein der Gottheit als des Absoluten ist einzigartig, die Welt also in dieser Hinsicht schlechthin nicht gleichartig mit Gott. Sie kann nicht auf die Art seines Seins Anspruch machen, und so kann er nicht durch sie beschränkt werden. Sie kann aber auch mit dem Sein das sie hat, auch deshalb keine seiner Absolutheit widersprechende Schranke für ihn

[1] § 18.

sein, weil er die Urmöglichkeit von Allem ist und bleibt. Ueberhaupt kann sein Sein nicht anderem coordinirt sein, da vielmehr er dessen Möglichkeit sein muß.

Fassen wir das Erörterte zusammen, so ist durch die Absolutheit der Dualismus und seine gemilderte Form, der Deismus direct ausgeschlossen; denn befaßt ursprünglich die Gottheit alles Sein in sich, weil nur das Eine Absolute ursprüngliches Sein haben kann, so kann es kein Sein geben, das die Gottheit beschränkte oder von ihr unabhängig wäre. Andrerseits folgt aber daraus, daß ursprünglich Gott alles Sein in sich befaßt, noch nicht der akosmistische Pantheismus. Denn damit besteht wohl, daß er auch Urmöglichkeit von anderem Sein sei. Nur ist damit der akosmistische Pantheismus noch nicht positiv ausgeschlossen, wie das religiöse Interesse es forderte.

Anmerkung 1. Die Lehre von einer ewigen Materie müßte auch annehmen, daß sie durch sich sei, nicht von Anderem abhängig. Aber das wäre gegen ihren Begriff. Sie ist bestimmbar, wechselnd, abhängig vom Geist und von anderer Materie. Es kann ihr daher auch nicht zugeschrieben werden, daß sie das nothwendige, selbständige, durch sich seiende Wesen sei, das nach § 18 die Vernunft denken muß. So ist der atheistische Materialismus durch das Ergebniß des ontologischen Gedankens ausgeschlossen. Auch ist die Materie nur Vielheit, nicht Einheit.

Anmerkung 2. Unterscheidet man den Theismus als die Lehre von dem alleinigen wahren Gott, von dem Deismus und Pantheismus, so kann man nach dem Bisherigen sagen, die Bestimmung der Gottheit als des absoluten Wesens ist für sich dem (akosmistischen) Pantheismus und dem Theismus noch gemeinsam; ist aber eine wichtige Bestimmung gegen den Deismus, der die Gottheit als eine Einzelheit, wenn auch als die höchste, dem anderen Sein gegenüberstellt. Gott hat, weil er, und nur er durch sich ist, die Macht des allgemeinen Seins, die Möglichkeit von Allem was nicht durch sich ist, in sich. Nur auf Grund dieses ursprünglichen alles allein Seins Gottes, das, für sich genommen, über den Pantheismus noch nicht hinausführte, ist Ueberwindung des Gott und Welt wesentlich coordinirenden und Gott verendlichenden Deismus, wie des Dualismus möglich. Denn nur so ist die stetige schlechthinige Abhängigkeit des Seins der Welt von Gott möglich, daß Gott die absolute Urmöglichkeit oder der absolute Quell alles Seins nach seinem Begriffe ist, also bleibt. Das liegt in dem Wort:[1] Höre Israel, Jehova dein Elohim ist ein Einiger (יְהוָֹה אֶחָד).

2. Aus dem absoluten Wesen Gottes hat man ferner auch seine Einfachheit abgeleitet. Man kann das so versuchen: Gott ist als die absolute Einheit des Seins auch die oberste Einheit aller Gegensätze; er ist, während die Welt gespalten ist in Vielheit, ja in Widersprüchen,

[1] 5. M. 4, 35.

schlechthin eins mit sich, hat auch in diesem Sinne Einheit, Sichselbstgleichheit, Identität mit sich, er ist A = A. Alle Gegensätze sind in ihm ewig versöhnt, in Einheit übergegangen. Aber das darf doch nach dem Früheren nicht so verstanden werden, daß er auch Widersprechendes in sich vereinigen könne, also daß nichts ihm entgegengesetzt und daß er also nicht etwas Bestimmtes, sondern von allem was er ist, auch das Gegentheil sei oder sein könne, wodurch sein Begriff zu einem Nichts würde (§ 16). Vielmehr damit, daß er als das absolute und nothwendige Wesen bezeichnet ist, haben wir ihn als bestimmtes Wesen gedacht, das nicht alles Mögliche oder gar auch Unmögliche ist. Zu dieser seiner Bestimmtheit gehört nun allerdings auch seine Einfachheit oder Sichselbstgleichheit: „ich bin der ich bin"; worauf dann die Unveränderlichkeit Gottes gebaut zu werden pflegt. Aber die alten Dogmatiker denken nun die Einfachheit Gottes so (§ 16), daß sie alle objectiven Unterschiede im Wesen Gottes ausschließen. Gewiß ist die Einfachheit Gottes eine wichtige Bestimmung und enthalten in der Bestimmung der Gottheit als des absoluten Wesens. Ist er die oberste absolute Einheit, so kann Widersprechendes nicht in Gott sein, er ist vielmehr das Urlogische; ja er kann auch nicht aus Theilen (Körperlichkeit) zusammengesetzt sein, denn da gingen die Theile dem Resultate voran und Gott wäre nicht die absolute höchste Einheit. Und weil er nicht zusammengesetzt ist, ist er ferner auch keine auflösliche Einheit. Weil er als absolute Einheit widerspruchslose Einheit mit sich selbst sein muß, so kann auch nichts, was in der Welt Leiden oder Beschränkung setzt, in Gott gedacht, es darf also auch nicht Materialität, welche in sein Wesen Leidentlichkeit, Veränderlichkeit, Theilbarkeit hineintrüge, in ihn verlegt werden. Denn für das Sein, welches das absolute und ursprünglich einzige ist, kann alles Andere, heiße es Sein oder Seinsschranke, nicht als ursprünglich bedingend, sondern nur als bedingt gedacht werden. Aber andrerseits sagt die Bestimmung der Einfachheit zunächst nur etwas Negatives aus, und als etwas Negatives wird sie von den alten Dogmatikern gehandhabt, wenn sie auch etwas Positives damit meinen mögen. Sie verwenden sie dazu, nicht bloß Widersprüche, sondern auch objectiv unterschiedene Eigenschaften in Gott zu leugnen.

Nach dem Obigen[1] entsteht für uns das Problem: Wie reimt sich deren Wahrheit oder Vielheit mit der göttlichen Einfachheit? Wir können hier diese Aufgabe noch nicht lösen, da wir hier eine solche Mehrheit noch nicht haben, und noch weniger das Band dieser Einheit. Dagegen, wenn sich ein solches findet, ist zu hoffen, daß gerade durch Vermittlung der Vielheit der Eigenschaften die Einfachheit über eine bloß negative Bedeutung hinausgehoben werden kann. Das wird dann der Fall sein, wenn sich ergibt: Daß die göttliche Einfachheit nicht als abstracte leere Identität mit sich, nicht als das leere, reine Sein, das vom Nichts kaum zu unterscheiden wäre, gedacht werden darf. Sie wird vielmehr mit der Fülle der göttlichen Bestimmtheiten vereinbar sein müssen. Umgekehrt, diese Vielheit wird so zu denken sein, daß die Unterschiede, die in dem Begriff des einen absoluten Wesens sich uns zeigen werden, der gediegenen, absoluten Einheit Gottes nicht widersprechen, sondern sie bestätigen, indem sie von ihm ewig zur inneren Harmonie mit sich selbst zurückgeführt sind. Ein Vorspiel hiervon, einen Ansatz zu weiterer Bestimmtheit Gottes, die mit seiner inneren Einheit oder Einfachheit zusammengeht, werden wir bald finden.[2] Auch das A. T., das im Gegensatz zum Polytheismus Gottes Einheit und unveränderliche Sichselbstgleichheit so überwiegend in Schutz nimmt, zeigt doch auch schon Spuren der Anerkennung einer Vielheit in Gott, nicht bloß in seinen Gedanken,[3] sondern auch in seinen Eigenschaften. Ja die Plurale Elohim, Adonai, Schaddai bezeichnen göttliche Mächte, Potenzen, die gleichwohl zur Einheit zurückgeführt sind; sonst wären diese Namen von dem Monotheismus aufgehoben worden. Auch im Interesse der Welt kann es nicht genügen, die in ihr sich vorfindenden Gegensätze in Gott nur als Identität zu setzen. Denn das hieße sie löschen und ließe in Gott kein Prinzip ihrer unterschiedlichen Realität übrig, wodurch die Welt selbst mit einem Scheinsein (Akosmismus) bedroht würde. Der richtige Begriff der Einfachheit Gottes wird vielmehr sich so einzurichten haben, daß die oberste Einheit zureichen muß, um Princip einer Vielheit zu sein, also nicht als bloßer Gegensatz gegen

[1] § 16.
[2] § 20.
[3] Ps. 40, 6. 92, 6. 139, 17. Jer. 29, 11. Jes. 55, 8. 9.

die Vielheit gemeint sei; ebensowenig als die göttliche Einheit deistisch nur die oberste der existirenden Einzelheiten sein darf. Die göttliche Einheit muß vielmehr die die Vielheit in sich tragende und bewältigende, durch Unterschiede ewig sich vermittelnde und sie unauflöslich in sich einigende sein.

3. Die Unendlichkeit, Allgegenwart, Ewigkeit. Hier kommt der früher schon besprochene Unterschied von Infinitum *(ἄπειρον, ἀπόλυτον)* und Indefinitum *(ἀόριστον)* in Betracht. Gott hat keine Schranken, wohl aber hat er Bestimmtheit *(ὅρους)* in sich. Dadurch, daß Gott etwas Bestimmtes ist, ist allerdings für seinen Begriff eine logische, weiterhin moralische Grenze gesetzt. Er ist nicht zugleich das Gegentheil von Dem, was er ist, noch kann er es sein. Wäre er schlechthin unbestimmt, so wäre er kein fester Begriff, sondern schlechthin wandelbar; im Verhältniß zu allen Unterschieden schlechthin indifferent z. B. gegen den Unterschied des Logischen und Nichtlogischen, Guten und Bösen. Als indifferente Einheit des Widersprechenden würde er aber selbst ein unwahrer Gedanke; sein Begriff hätte sich aufgelöst. Vielmehr aber ist er die Wahrheit, also nicht unbestimmt. Bestimmtheit seiner ist noch keine Schranke oder Endlichkeit. Die Unendlichkeit nun als eine Bestimmung der Gottheit kann schon von ihrem Sein im Allgemeinen ausgesagt werden. Sie bedeutet einmal, daß Gott in sich selbst an keiner Unvollkommenheit oder Beschränktheit leiden kann, sondern das vollkommene Sein ist. In diesem Sinn ist sie intensive Unendlichkeit und muß allen weiteren Eigenschaften zukommen. Ebenso aber wäre Gott nicht das absolute Sein, wenn irgend ein Sein außer ihm, das als solches endlich sein muß, ihn verendlichen oder beschränken könnte.[1] Die allgemeinen Formen, in denen die Endlichkeit sich als solche manifestirt, sind nun aber Raum und Zeit, und so fragt sich: Wie ist das Verhältniß der absoluten Gottheit zu diesen beiden zu denken? Das absolute Sein, sofern es frei ist von aller Beschränkung durch Endlichkeit, wird als unendlich bestimmt. Diese Unendlichkeit besondert sich dann nach den Formen der Endlichkeit so, daß im Verhältniß zum Raum Gott unräumlich, der Zeit gegenüber unzeitlich ist. Mit jener ist ausgeschlossen die unendliche Ausdehnung im Raum, nach Art des

[1] § 19, 1.

meßbaren Raumes, die extensive, mathematische Unendlichkeit; mit diesem Gottes Sein in unendlicher, anfangs- und endloser Zeit, sofern er in sie eingeschlossen wäre. Mit dem Ersteren hängt wieder die Immaterialität Gottes zusammen. Endliche leidentliche Materie mit ihrer Getheiltheit ist nicht in seinem Wesen. Das absolute Sein ist durch und durch eins mit sich und nicht zusammengesetzt, das Zusammengesetzte aber ist theilbar, das Theilbare endlich und materiell; so kann auf Gott das Alles keine Anwendung finden. Aehnlich würde zeitlich eine Art Getheiltheit Gottes herauskommen, wenn wir sein Sein nicht als ewig absolut verwirklicht, sondern erst allmählich werdend, aus dem Potenzzustand successiv in die Wirklichkeit seiner selber übergehend dächten. Mit der Unendlichkeit Gottes als Unräumlichkeit und Unzeitlichkeit blieben wir jedoch im Akosmismus stehen, ohne eine Aussage positiven Inhaltes gewonnen zu haben. Gott wäre da nur allgegenwärtig in sich selbst, überall sich selbst gleich, in und bei sich, wie viele Kirchenlehrer sagen, daß Gott sich selbst der Ort, ubique totus in sich sei, was Neuere, wie Weiße und Fichte so ausgebildet haben, daß sie von einem göttlichen Raum reden, der der Schöpfung vorauszusetzen sei. [1] Von dem positiven Verhältniß Gottes zu dem empirischen Raum und der empirischen Zeit, wodurch er erst in seiner Lebendigkeit erscheint, kann, bevor wir eine Welt haben, nur hypothetisch geredet werden. Was nun hier kategorisch gesagt werden kann, ist nur dieses: Gott könnte das absolute Wesen nicht sein, wenn Raum oder Zeit eine Macht über ihn wären, wie Uranos und Kronos (Raum und Zeit) als ältere Gottheiten vorgestellt sind und wie auch wieder neuerdings empfohlen ist, Raum und Zeit als Urmächte, die Gott vorangehen, vorzustellen. [2] Der Raum ist nicht der Ort und so gleichsam die Voraussetzung Gottes; die Zeit ist nicht die Form seines Lebens, so daß er, wenigstens theilweis noch nicht wirklich, noch im Nichtsein, in der bloßen Möglichkeit wäre. Sondern umgekehrt ist er der ursprüngliche und intelligible Ort

[1] Weiße, philos. Dogmatik 1, 575. 580 (ähnlich Fichte, die Idee der Gottheit S. 68. betrachtet den unendlichen Raum als die Grundform für das Leben der innergöttlichen Natur; wohl zu unterscheiden von den Räumen habe er eine nothwendige, absolute Bedeutung als immanente Voraussetzung für die weltschöpferische Thätigkeit Gottes.

[2] Von Rohmer a. a. O.

für Raum und Zeit. Sollen sie irgend etwas Objectives bedeuten, so muß Gott in letzter Beziehung unmittelbar oder mittelbar Princip derselben sein.[1] Also darf auch das absolute Sein der Zeitlichkeit und dem Werden nicht unterthan gedacht werden, indem vielmehr der Gedanke des absoluten Wesens den einzigen Halt bildet in dem Flusse alles Zeitlichen. Wir könnten nicht wissen von dem Flusse der Zeit, wie die Natur nichts weiß von den Aeonen, die über sie hingehen, wenn wir nicht ein absolut Festes hätten an dem Gedanken des über die Zeit erhabenen Gottes. Nur an dem Festen, das unverrückt bleibt, wird das Fließen des Fließenden erkannt,[2] an Gott, in welchem keine Veränderung, noch auch nur eine Abschattung von Wechsel des Lichts und der Finsterniß ist.[3]

Während nun aber Raum- und Zeitlosigkeit an sich noch etwas Abstractes haben, so folgt ein Mehreres, wenn eine Welt ist. Denn da kann ein bloß negatives Verhältniß zu Raum und Zeit nicht genügen, weil die bloße Erhabenheit über Raum und Zeit Gott gerade wieder verendlichen würde, indem sie ihn von dem Gebiete des Raumes und der Zeit ausschlösse, die er nicht berühren dürfte. Vielmehr muß er übergreifen über Raum und Zeit und sie durchwalten, ohne von ihnen gefangen zu sein.[4] Die Macht über den Raum schildert besonders schön der Psalter.[5] Als Macht über die Zeiten heißt Gott der König der Aeonen.[6] Das positive Verhältniß Gottes zur Zeit ist die Ewigkeit — die nicht ein bloß negativer Begriff, aber auch nicht bloß unendliche Zeitlichkeit ist, sondern als Ewiger durchwaltet er die Aeonen in absoluter Gleichheit mit sich selbst. Das positive Verhältniß Gottes zum Raum wird in der Allgegenwart oder Allenthalbenheit ausgedrückt. Betrachten wir diesen Begriff näher, so ist die schwierige Aufgabe, sie mit der Erhabenheit Gottes über den Raum, oder der Unräumlichkeit

[1] Während ein Raum in Gott nur ein bildlicher Ausdruck sein kann, ist allerdings zu sagen, daß die ganze Welt, also auch der Raum auf intelligiblem Grunde ruht, in Gottes Verstand ewig ist. Ebenso die Zeit.

[2] Pf. 90, 1. 4.

[3] Jak. 1, 17.

[4] 1. Kön. 8, 27. 5. Mos. 10, 14. Jes. 66, 1. Ap.-Gesch. 7, 49. 17, 24.

[5] Pf. 139, 7—12.

[6] Offenb. 4, 9. 11, 15.

zu vereinigen, welche letztere zu seinem Wesen nothwendig gehört, was nicht ebenso von der Allgegenwart gesagt werden kann. Die Unräumlichkeit enthält, daß er nicht vom Raum eingeschlossen sei, weder von einem bestimmten begrenzten Raum, noch vom Raum überhaupt.[1] Der positive Ausdruck hiervon ist: daß er in se oder sibi ipsi locus est.[2] Ist er nun frei von den Schranken des Raumes, so fragt sich, wenn er doch ein Verhältniß zum Raum und zum Räumlichen haben muß, da sie ohne ihn gar nicht sein könnten, ob vielleicht umgekehrt er als das Räumliche und den Raum umschließend (*περιέχων*) zu denken sei?[3] Aber da wäre er nur der größere Raum für den kleineren, nicht unräumlich sondern selbst Raum. Andrerseits, wenn er nur das Umschließende wäre, so wäre er wie die Peripherie von dem, was er umschließt, ausgeschlossen, also doch wieder begrenzt, und wenngleich nicht eingeschlossen doch räumlich beschränkt und nicht frei von der räumlichen Existenz überhaupt.[4] Er muß also auch in Allem und doch nicht von ihm gefangen sein. Das meint auch der Ausdruck Allenthalbenheit oder Allgegenwart. Nun lehren aber wieder sowohl altchristliche als neuere Lehrer: Gott sei repletive in allem,[5] er sei gegenwärtig bei Allem mit seiner Substanz; seine Fülle

[1] Das erstere drückt die Dogmatik aus: er sei nicht definitive das zweite: er sei nicht circumscriptive ein Raum beschlossen.

[2] Theophilus ad Autol. II, 10: *αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος*. Joann. Dam. Orth. fid. I, 13.

[3] Theophilus sagt: Gott umgebe die Welt wie der Granatapfel seine Schale ad Autol. I, 5. ed. Otto S. 16.

[4] Augustin de divers. quaest. XX. wie die Alexandrinischen Väter leugnet, daß Gott räumlich die Dinge umschließe oder überhaupt im Raum sei. Alles sei in ihm, er aber kein Raum. Vgl. Fr. Nitzsch, chr. Dogmengesch. 1878 I, 283. Schwan, Dogmengesch. d. patrist. Zeit 1869. S. 96—101. Dagegen Theophilus und Arnobius sagen noch: er sei der Ort für Alles, Ort des Alls, *τόπος τῶν ὅλων*. Theoph. a. a. O. II, 3. S. 52. Arnobius adv. natt. 1, 31.

[5] Joh. v. Dam a. a. O.: Alles sei von ihm erfüllt; Augustin: er sei non quasi mole diffusa ubique diffusus Epist. 187, 11. 14 jedoch nicht als Weltseele. Nach der vorigen Anm. soll aber an räumliche Ausdehnung doch nicht gedacht werden. (Newtons Gedanke ist: Gott sei das Sensorium commune des Alls, während Lotze, Mikrokosmus III, den Gedanken von Leibniz verfolgt: Gott sei das Vinculum für die Manchfaltigkeit des Universum.) Quenstedt I, 288: Gott sei ubique illocaliter, impartibiliter, non definitive ut spiritus, non circumscriptive ut corpora, sed repletive. Philippi meint, die Mißverständlichkeit des Ausdrucks repletive sei durch diese beigefügten Negationen gehoben 2, 47, während er zuvor S. 46. 47 die raumerfüllende Gegenwart Gottes und die Ausdehnung geleugnet hatte.

erfülle Alles in Allem. Aber da entsteht die doppelte Frage: wie können da noch die Dinge wirklich raumerfüllend sein, wenn Gott Alles erfüllt? Sodann, wenn Gott ein unendlich ausgedehntes Wesen ist, substantialiter ubique diffusus, so scheint er sich in die Unendlichkeit des Raumes zu verlieren, und alle Bestimmtheit scheint zergehen zu müssen. Namentlich für die Persönlichkeit Gottes scheint bei solcher Diffusion in die extensive Räumlichkeit keine Stelle zu bleiben. Um dem auszuweichen, aben die Socinianer geglaubt, in den Gottesbegriff Endlichkeit und Schranke aufnehmen zu müssen — gleichfalls Bestimmtheit mit Schranke verwechselnd.[1] Conr. Vorstius lehrt eine essentialis finitudo Gottes; er habe eine vera quaedam magnitudo et quantitas, denn er sei nach seinem eigensten Wesen bestimmt (propria natura definitus). Im Himmel sei er nach seinem Wesen gegenwärtig, im Uebrigen nur durch seine Wirksamkeit. Zugleich soll durch diese Begrenzung der Substanz Gottes dafür gesorgt sein, daß die endlichen Dinge nicht durch die göttliche Substanz aus ihrem Raum verdrängt werden müssen. Da aber solche Begrenztheit Gottes in seiner Natur offenbar seine Absolutheit aufhöbe, so haben Andre dadurch zu helfen gesucht, daß sie die endlichen Dinge nur als die Erscheinung der unendlichen göttlichen Substanz ansahen. So konnten sie ohne Mühe festhalten, daß Gott in den Dingen sei und doch denselben ein Sein belassen; wie auch Gott hier nicht ins All und den unendlichen Raum zerfließen müßte, sondern er behielte seine Bestimmtheit als das Wesen zu der Erscheinung.[2] Nicht wenige Kirchenlehrer nähern sich dieser Ansicht; so wenn sie sagen: Gott sei das Sein in allem Sein, das Wesen der Wesen, die innerste Substanz von Allem. Soll nun das Pantheistische, was diese letztere Ansicht haben kann, vermieden, auch die Persönlichkeit Gottes nicht zum voraus ausgeschlossen werden, ohne doch in die deistische Scheidung Gottes und der Welt zu fallen, so wird das nur so geschehen können, daß von der Kategorie der Substantialität zu der der Causalität fortgegangen wird. Denn durch

[1] Vgl. Strauß, Dogmatik 1, 560. C. Vorstius, de Deo &c. 1610.

[2] So die gelehrte und lesenswerthe Schrift: Die Allgegenwart Gottes, Gotha 1817 (von Ewald nach Baumgarten Crusius Dogmengesch. S. 935). Der anonyme Verfasser nennt seine Ansicht esoterischen, übersinnlichen oder inneren Pantheismus. Auch nach Hegel, Relig. Philos. 1, 268 ist Gottes Allgegenwart nichts Andres als seine absolute Substantialität, das Sein Gottes in den Dingen.

sie kann Gott ein inniges Verhältniß zur Welt haben, ohne doch mit ihr oder ihrem Wesen identisch sein zu müssen; darin ist aufbewahrt, was die Formel meint: Gott ist das Alles Umschließende, Alles ist in ihm, und zugleich doch das Wahre der andern Formel: Er ist in Allem gegenwärtig. Durch die Causalität bleibt denkbar, daß Gott eine Immanenz in der Welt, die durch seine Kraft ist und doch eine Transcendenz ihr gegenüber habe. An ihm selbst unräumlich, und sich selbst sein eigener Raum ist er „die mit allem Räumlichen auch den Raum bedingende schlechthin raumlose Ursächlichkeit".[1] Das meinen auch die Kirchenlehrer mit dem Ausdruck: Gott sei nicht das Esse materiale sondern causale in den Dingen. Damit ist zugleich seine Unabhängigkeit von Raum und Räumlichem, wie seine Macht darüber gesichert, welches Beides wir in dem Wort Raumfreiheit zusammenfassen. Ferner ist damit auch vorgesehen, daß er nicht nach einer Nothwendigkeit seiner Natur allenthalben oder allgegenwärtig ist; denn vielmehr seine Allgegenwart ist erst möglich auf Grund seiner weltsetzenden Causalität, die ihrerseits (wie später zu zeigen) durch seinen Willen, und nicht bloß durch seine Natur bedingt ist. Wenn Andere das Fürsichsein der endlichen Dinge in der Abhängigkeit von Gott und den Unterschied Gottes von der Welt dadurch sicher zu stellen suchen, daß sie sagen, Gott sei nicht allgegenwärtig nach seiner Substanz (essentia) sondern nur durch seine Wirksamkeit, die als ein Fernwirken (actio in distans) zu denken sei, so widersprechen dem mit Recht die Kirchenlehrer, indem sie für die göttliche Allgegenwart die adessentia, die *ἀδιαστασία* im Einklang mit dem N. T. verlangen,[2] erinnern aber dabei, die göttliche Causalität habe zwar die Welt unmittelbar gegenwärtig, aber die causirende göttliche Substanz sei nicht körperlich ausgedehnt zu denken. Wäre dagegen Gott nur aus der Ferne einwirkend gedacht, so wäre er doch wieder in den Raum versetzt und das wäre gegen seine Unräumlichkeit; und wäre er durch einen Zwischenraum getrennt von den Dingen, so wäre er durch den Raum beschränkt und das wäre gegen seine Macht über den Raum, gegen seine positive Raumfreiheit, die mit der Allgegenwart

[1] Schleiermacher, Chr. Glaube I, § 53.
[2] Apost.-Gesch. 17, 24—28. Jer. 23, 24.

gemeint ist.[1] Außerdem ist fraglich, ob der Gedanke eines Wirkens in die Ferne, ohne Gegenwart bei dem Object der Einwirkung denkbar ist.

Wie wir nun aber durch den Begriff der Raumfreiheit das Falsche, das in der Unräumlichkeit oder Erhabenheit über den Raum, und in der Allenthalbenheit für sich liegen kann, ausgeschlossen, das Wahre aber, was mit beidem gemeint ist, zusammengefaßt haben, so ist dasselbe Verfahren auch für Gottes Erhabenheit über die Zeit (Zeitlosigkeit) und sein Durchwalten der Zeit einzuhalten. Beides faßt sich zusammen in dem Ausdruck Zeitfreiheit oder Ewigkeit, welches letztere Wort schon im gemeinen Sprachgebrauch eine negative und positive Seite hat. Gott ist in seinem inneren Wesen über Zeitlichkeit, Succession der Momente, zeitliches Werden durch seine ewige Absolutheit erhaben. Sind auch in Gott verschiedene, einander bedingende Mächte (s. u.), so bedingen sie sich doch nicht so, daß sie in eine Succession auseinanderträten, wie das im endlichen Leben der Fall ist, sondern die Succession bleibt niedergehalten durch die Simultaneität derselben, ihre ewige zusammenwirkende Gegenwart. Dieses ewige Insichsein des absoluten Wesens in seiner inneren Ewigkeit ist die Voraussetzung und Grundlage für die negativen wie die positiven Aussagen über das Verhältniß Gottes zu Raum und Zeit.[2] In Gottes Raum- und Zeitfreiheit ist so schon eine Einigung des Insichseins und des Außersich- oder in einem andern Seins, der Transcendenz und der Immanenz angedeutet, welche später in helleres Licht treten und als geeinigte Macht der Selbstbehauptung und Selbstmittheilung sich von der höchsten Bedeutung zeigen wird.

[1] Wenn manche Lehrer die omnipraesentia operativa ohne die omnipraesentia esentialis, substantialis oder adessentia wollen, z. B. Michaelis Dogm. A. 2. S. 173. Reinhard § 118. Wegscheider, Institut. Theol. ed. 3 § 64 und selbst Steudel S. 123, so leitet sie theils ein deistischer Zug, der auch dem alten Supernaturalismus des vorigen Jahrh. anhängt, theils die Scheu vor Pantheismus. Aber so ist die Allgegenwart, wie Bretschneider richtig sieht, kaum mehr von Allmacht zu unterscheiden. Endemann, Inst. th. dogm. 1777. I, 100 f. hält sich neben der omnipr. oper. an Gottes Allwissenheit, durch die er omnia immediate sibi repraesentat. So ist die omnipr. mit Allmacht und Allwissenheit identisch.

[2] Es kann aber daraus für sich noch nicht die Geistigkeit Gottes abgeleitet werden, wie Biedermann meint. Die Absolutheit des Seins ist für sich noch keine geistige Kategorie. Es ist aber unter allen Umständen zu meiden, aus dem Nichtgeistigen das Geistige ableiten zu wollen.

Aus seiner inneren Absolutheit, die sein Wesen über Räumlichkeit und Zeitlichkeit erhebt, kann Gott nicht herausfallen: das höbe seinen Begriff auf. Aber eine andere Frage ist, ob die ewige Raum= und Zeitfreiheit Gottes so zu denken sei, daß Gott stets und unabänderlich seinerseits ein gleiches Verhältniß zu Raum und Zeit haben müsse? Daß Gott nicht durch sein Wesen gezwungen ist, überall gegenwärtig zu sein, oder ein positives Verhältniß zur Zeit zu haben, ergibt sich aus dem Obigen, sofern das Universum, ohne das überhaupt weder von wirklichem Raum noch Zeit zu reden ist, nicht durch sein Wesen oder seine Substanz, sondern durch seine Causalität gesetzt ist. Andrerseits, ist eine Welt, so ist allerdings ein positives Verhältniß Gottes zu Raum und Zeit mit logischer Nothwendigkeit gegeben. Aber nun fragt sich weiter, ob sich Gott mit seiner Allgegenwart und seiner die Zeit durchwaltenden Ewigkeit seinerseits schlechthin gleich zu allem Räumlichen und Zeitlichen verhalten müsse, gleich dem Grade und der Qualität oder Art nach? Die Frage hat für eine lebensvolle Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt der Vorsehung, Regierung u. s. w. eine große Tragweite. Sie hat auch Beziehung auf den richtigen Begriff der Unveränderlichkeit Gottes in seinem activen, lebendigen Verhältniß zur Welt.[1] Für uns ist der Weg zur Entscheidung der Frage durch das Bisherige schon gewiesen. Mußten wir auf Gottes Causalität zurückgehen, durch die er die Macht über das Räumliche und den Raum, über das Zeitliche und die Zeit ist, so wird Gottes Allgegenwart und Uebergreifen in die Zeit durch die Beschaffenheit dessen bedingt sein, was die schöpferische Causalität will oder gesetzt hat. Will also Gott einen *κόσμος*, was freilich hier noch nicht zu begründen ist, so wird auch Gottes Allgegenwart in der Welt und ihrer Mannichfaltigkeit eine diesem Inhalt des *κόσμος* entsprechende und ebenso Gottes Verhältniß zur zeitlichen Welt und Geschichte ein verschiedenes, nicht nur identisches sein müssen.

Wir müssen aber der Sache noch etwas näher zu kommen suchen. Das geschieht dadurch, daß sich uns die göttliche Allgegenwart und Ewigkeit lebensvoll gliedert. So ist sie in den Dingen und doch über sie hinaus, was für den richtigen Begriff von der Unveränderlichkeit Gottes von

[1] Vgl. die Abhandlung über die Unveränderlichkeit Gottes. Jahrb. f. deutsche Theol. III, 605 ff. August. Epist. 187, 16 ff.

Wichtigkeit ist. Ist eine Welt, so ist auch für Gott der Unterschied der Räume und Zeiten nicht aufgehoben, wie auch sein Wille nicht ewig nur dasselbe hervorbringt. Dächten wir Gott nur ewig gleich wirkend, so müßte, falls nicht ein Hinderniß ihm entgegenstände, ewig nur ein und dasselbe fertig da sein, d. h. entweder wäre die Welt ohne Mannichfaltigkeit durch Geschichte, oder wäre, da die Welt doch nicht gleich bleibt, ein die stets gleiche göttliche Wirklichkeit Hemmendes und Mannichfaltigkeit der Stufen Setzendes anzunehmen, ein Dualismus, der seiner Absolutheit widerstritte. Darin sind die Räume und Zeiten mit ihrem Inhalt freilich gleich, daß Gott die absolute Macht über sie ist. Aber wenn Geschichte und Mannichfaltigkeit in der Welt nicht Schein, sondern Wirklichkeit und Gottes reale Wirkung sind, so muß Gott eine nach der Beschaffenheit der Welt, genauer: seines Weltwillens sich gliedernde Allgegenwart in ihr haben, und aus seiner Sichselbstgleichheit folgt nicht, daß er zu Allem in der Welt nur das gleiche Verhältniß seiner freilich stets wirksamen Gegenwart haben müsse, also in der Materie dieselbe wie in dem Lebendigen, in diesem dieselbe wie im Menschen, in Christus dieselbe, wie in andern Menschen. Sagt man mit angesehenen Lehrern von Augustin bis Schleiermacher: nur die Empfänglichkeit der Welt ist verschieden, sie ist Ursache, daß Gottes Gegenwart verschieden erscheint, sie nimmt Verschiedenes auf von dem sich Allem gleich darbietenden Gott, so ist zu fragen: Wer setzt aber die Empfänglichkeit verschieden in verschiednen Zeiten? Wir würden doch auch so auf einen Grund in Gott zurückgeführt, der das Princip der Gliederung der Welt, und somit des verschiedenen Seins Gottes in der Welt enthielte. Ein nur ewig gleiches Wirken Gottes führte zum Deismus, wenn die Welt nicht Schein ist. Aehnlich verhält es sich mit der Zeit. Ist eine wirklich werdende Welt und Geschichte, so kann Gott nicht nur das ewig gleiche Verhältniß haben zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, als wären sie Ein Punkt. Wenn längere oder kürzere Dauer vor Gott nur gleichgeltend ist, wozu eine ungenaue Exegese von Ps. 90, 4 und 2 Petr. 3, 8 verführt hat, wenn „nicht auch in Beziehung auf Gott Einiges vergangen, Anderes gegenwärtig, Anderes künftig sein, sondern Alles in Einen Punkt, die Gegenwart für Gott zusammensinken" soll,[1] so ist die Geschichte nur

[1] Vgl. Philippi a. a. O. 2, 37. 38.

Schein und ohne werthvolles Resultat. Soll Zeit und Werden nicht ein Schein sein, so muß in Wahrheit, also auch für Gott, ein Unterschied sein zwischen dem, was jetzt vergangen ist, und was Gegenwart, zwischen dem Gegenwärtigen und dem Künftigen. Er kann z. B. die Vergangenheit des bekehrten Sünders nicht mehr als „Gegenwart" sehen, so wenig als er die Zukunft des Unbekehrten, der sich bekehren wird, schon als „Gegenwart" sieht. Sähe Gott das Vergangene und Zukünftige nur ganz als Gegenwart (wie Augustins Formel Manchem geläufig ist: daß für Gott Alles in ewiger Gegenwart stehe), so sähe gerade Gott nicht Jegliches wie es ist; also nicht in Wahrheit, denn weder das Vergangene noch das Künftige ist Gegenwart. Die Formel soll wohl nur Ausdruck der Sicherheit und Klarheit sein, in welcher vor Gott auch Künftiges und Vergangenes steht, und so hat sie einen Sinn. Dagegen muß Gott, unbeschadet seiner Sichselbstgleichheit ein verschiedenes Verhältniß haben können zu verschiedenen Aeonen wie Räumen; er muß gerade weil er unveränderlich nach seinem Wesen die Wahrheit ist, der einheitliche Grund sein für ein verschieden geordnetes Verhalten zu Raum und Zeit. Eine Veränderung unzulässiger Art fällt dadurch nicht in ihn, daß z. B. in seinem Wissen insofern inhaltlich eine Aenderung eintritt, als er dasselbe, was jetzt noch künftig ist, und das er daher als noch nicht wirklich weiß, als Gegenwart weiß, wenn es nun Gegenwart geworden ist. Doch gleichwie der positive Begriff von Raum- und Zeitfreiheit sich methodisch, nicht mehr bloß hypothetisch erst ergibt, wenn wir die göttliche Allmacht gewonnen haben, so wird auch Gottes verschieden sich ordnendes Verhältniß zu Raum und Zeit im Einklang mit seiner Sichselbstgleichheit erst erscheinen können, wenn wir die Geistigkeit und die ethische Vollendung des Gottesbegriffs haben. Raumfreiheit und Zeitfreiheit erhalten also ihren concreteren Sinn erst, wenn wir sie mit andern göttlichen Eigenschaften des Wollens und Wissens in Verbindung bringen. Das aber hat sich auch für die Sichselbstgleichheit und Unveränderlichkeit Gottes aus dem Bisherigen ergeben, daß sie nicht unterschiedslos auf Alles und Jedes in Gott dürfen angewendet werden, weder auf sein actuelles Wissen noch Wollen. Sie dürfen nicht zur Unlebendigkeit ausschlagen (s. u. § 27).

Anmerkung. Um nun von demselben absoluten, unendlichen Sein zu näheren Bestimmungen des absoluten Gottesbegriffes zu gelangen, dafür bieten sich uns die übrigen Beweise für das Dasein Gottes an. Sofern diese bloß empirisch verfahren, von außen Gegebenes aufnehmen und von da auf Gott oder gewisse Prädicate Gottes schließen, mögen sie nun freilich sämmtlich zu schwach sein, um, was sie wollen, zu leisten. Sie für sich können nicht für das Sein des absoluten Wesens einstehen, sondern reichen uns nur Kategorien oder Prädicate dar, die zunächst der Welt anhaften, ohne das Sein Gottes und das Sein dieser Prädicate in Gott beweisen zu können. Dennoch läßt sich vielleicht der Gewinn des ontologischen Momentes[1], das für das nothwendige Sein des absoluten Wesens einsteht, zu ihrem Besten verwenden und durch sie alle der ontologische Beweis dergestalt hindurchführen, daß in ihnen eine Bereicherung und nähere Bestimmung des im ontologischen Beweis festgestellten Begriffes des absoluten Wesens, das nothwendig existirt, sich finden läßt. Dieser Fortgang ist möglich und natürlich. Denn da empirisch unser Denken Welt- und Selbstbewußtsein in sich trägt, so entsteht, wenn Gott auch nur als das absolute seiende Wesen erkannt ist, das von dem vernünftigen Denken gedacht werden muß, die Aufgabe, das Welt- und Selbstbewußtsein mit der Idee dieses absoluten Wesens in Beziehung zu setzen und zu vermitteln. Denn nur so kann unser denkender Geist, wie er in concreto ist, in Einheit und Harmonie mit jenem nothwendigen höchsten Gedanken und Sein kommen. Indem wir uns also zu der zweiten Klasse[2] der Beweise wenden, die von dem Sein und zwar dem empirischen ausgehend, auf Gott zu kommen suchen, combiniren wir sie in gebührender Sichtung mit dem Ontologischen so, daß auch für die Prädicate, für welche sie das Sein nicht beweisen können, der ontologische Beweis das Sein und zwar ihr Sein als reale Bestimmtheiten in dem absoluten Wesen feststellt, während dagegen sie es sind, die an das seiende Absolute die Prädicate bringen, welche sich mit seinem Begriff vermitteln wollen. Die wissenschaftliche Arbeit aber wird dann vollzogen sein, wenn auf Anregung jener empirischen Argumente der Begriff des absoluten Wesens wirklich zu näherer Bestimmtheit seiner selbst gelangt, sich gleichsam dazu erschließt.

§ 20. Das kosmologische Moment.

Ist das absolute Wesen zunächst alles Sein, so ist damit nicht bloß der (akosmistische) Pantheismus noch nicht beseitigt, sondern es wäre auch das absolute Wesen selbst nur erst als eine unendliche Leere gedacht. So kommt der Forderung des Weltbewußtseins, das nicht bloß mit einem Schein zu thun zu haben sich bewußt ist, die Tendenz des Gottesbegriffes entgegen, der nicht Begriff eines leeren todten Seins sein will. Die Erhabenheit des höchsten Begriffes darf

[1] § 18.
[2] § 17.

ihn nicht zur Dürftigkeit verurtheilen (19, 2). Das kosmologische Argument nun verspricht Weiteres zu bieten, indem es mittelst der Kategorie der Causalität Gott als die Weltursache zu begründen sucht. Die nächste wissenschaftliche Anwendung dieser Kategorie führt aber auf den Begriff Gottes als der sich auf sich selbst beziehenden Causalität. Gott als das absolute Wesen ist sowohl begründend als begründet, beides durch sich, oder sich selbst begründend (und damit ist die Kategorie der Causalität in die der Wechselwirkung übergegangen).

Anmerkung 1. Wir haben in unserem § uns mit den vom Sein aufsteigenden Kategorien der Identität, Substantialität und Causalität zu befassen, welche auch als verschiedene Wesensbezeichnungen oder Definitionen Gottes verwendet worden sind, ja welche auch in mehreren historischen Religionen die Grundidee bilden. Wenn im vorigen § bereits neben den Begriffen der Identität und Substantialität auch der der Causalität beigezogen wurde, so war das nur hypothetisch, — wenn eine Welt sei — also proleptisch gemeint. Hier nun ist der Fortschritt wissenschaftlich zu gewinnen von dem Sein und der Substanz zur Causalität.

Anmerkung 2. Bei jeder der zu gewinnenden Hauptkategorieen des Gottesbegriffs wird auf eine Religion geblickt werden, in welcher diese den Mittelpunkt bildet und da jede Religion durch ihren Gottesbegriff charakterisirt wird, so werden alle geschichtlichen Hauptreligionen in Betracht kommen. Dieses Verfahren, wenn durchgeführt, ist geeignet, die große Bedeutung jeder dieser Kategorieen nahe zu legen, da jedesmal eine ganze Religion von ihr hat leben können. Der wissenschaftliche Fortgang unserer Untersuchung wird ferner darin eine Bestätigung finden, daß jeder der Hauptkategorieen eine Hauptgestalt in der Geschichte der Religionen entspricht. Wenn dann endlich der christliche Gottesbegriff sich als Ziel des ganzen kritisch zu überblickenden Processes erweist, der bei keiner der außerchristlichen Religionen zur Ruhe kömmt, aber alle wahren Elemente derselben im christlichen Gottesbegriff aufbewahrt und krönt, so wird sich damit auch die Ueberlegenheit des letzteren über alle außerchristlichen Religionen und die Nothwendigkeit ihres Uebergangs in die christliche dargelegt haben.

1. Bei dem zwar nicht ganz unbestimmten, aber inhaltlich nicht näher bestimmten, noch dürftigen Begriff des absoluten Seins, kann das Denken nicht stehen bleiben. Nur so lange kann es sich damit beruhigen, im vernünftigen Einheitsdrange alle Unterschiede in dem höchsten Einen wie verloren sein zu lassen und dieses selbst unter der bloßen Kategorie der Identität mit sich als A = A zu denken, als noch nicht Alles diesem Einen unterworfen, vielmehr die Vielheit der Dinge und Gedanken noch eine so zerstreuende Macht ist, daß der Geist

des festen alles beherrschenden Einheitspunktes für die Vielheit des Endlichen noch nicht mächtig geworden ist. Das ist die Stellung der Eleatischen Philosophie, deren religiöses Seitenstück eine Mystik ist, die Alles in Gott versenken und in ihm selber verschwinden lassen will. Das absolute, reine, unendliche Sein ist denn auch vielfach als eine Definition Gottes behandelt worden. Unter den historischen Religionen entspricht dem besonders der in der Lehre des Nihilismus (Nirwana) endende Buddhismus. Das ist der βυθός der Gnostiker, das abgründliche reine Sein, das Ueberseiende, nämlich über alle Bestimmtheit und Unterschiede Hinaussseiende, also auch zu Allem sich indifferent Verhaltende der Neoplatoniker und des Pseudo-Dionysius Areopagita. Hieher gehört auch die absolute Indifferenz in Schellings früherem Systeme, in der Subject und Object aufgehoben sind, ohne daraus methodisch wieder entwickelt zu werden. In dem Gedanken dieses Einen, des reinen unendlichen Seins liegt unleugbar schon etwas von Erhebung und Befreiung des Geistes. Aber es ist nicht zufällig, daß Hegel dieses reine Sein, das Resultat der Phänomenologie, im Anfang seiner Logik in das Nichts überschlagen läßt. Dieses zwar mit Unrecht. Denn in dem Gedanken des reinen unendlichen Seins will doch nicht das Sein negirt werden, wie das der Gedanke des Nichts thut, und auch der Gedanke des reinen Seins ist nicht identisch mit dem Gedanken des Nichts, sondern in dem reinen Sein wird doch die Möglichkeit, wenn auch nicht die Wirklichkeit reicherer Bestimmungen dieses Seins gesetzt oder intendirt; nur sind sie noch nicht ausgesprochen. Gleichwohl ist das unleugbar: der Gedanke des reinen absoluten Seins führt uns zunächst in eine leere Unendlichkeit oder „Wüste", in einen Abgrund, der starr, regungslos und kalt ist. Daher der religiöse Geist der Mystiker immer wieder aus dieser Welt des reinen Seins zu Bestimmtheiten fortschreiten möchte, die in der Offenbarung dieses reinen Seins sich zeigen.[1] Ein elementares speculatives Denken und eine sich selbst nicht verstehende Mystik findet in jenem reinen absoluten Sein das Höchste und Letzte und eine unendliche Tiefe. Aber vielmehr ist offenbar, daß das Sein für sich auch als absolutes noch die allerallgemeinste ärmste Kategorie ist, und Eunomius hätte Recht, daß wir Gott ganz begreifen könnten, wenn

[1] Vgl. Martensen, Meister Eckart 1842.

er gar nichts als Sein wäre. Die sich dabei beruhigen, können es auch nur, indem sie weit mehr damit meinen als sie sagen, d. h. indem sie Gott doch als dasjenige Sein denken, das nicht bloß die sich selbst gleiche, oberste **Einheit** ist, sondern auch als nothwendig und durch sich seiend ja als die Möglichkeit einer unendlichen Fülle. Aber es käme darauf an, zu dieser Fülle zu führen.

2. Wie kommen wir nun von dem allgemeinen unendlichen Sein zu reicheren Bestimmungen, oder von dem reinen Sein zu einer Fortbewegung, zu einem Fortschritt des Erkennens und zwar zu Bestimmungen, die nicht von außen herein getragen sind, sondern in Gottes Sein nothwendig zu denken, so daß der Gottesbegriff sich selbst dazu bestimmt? Da von der Kategorie der Identität A = A vorwärts zu kommen die Aufgabe ist, so ist die erste Frage, ob nicht die nächstfolgende Kategorie nach der der Identität, die Kategorie der Substantialität weiter führe, da mit ihr auch der Begriff des Accidens gegeben ist.

Spinoza bezeichnet Gott, das Wesen (essentia) das nach seinem Begriffe existirt, als Substanz. Sie hat nach ihm Attribute, Denken und Ausdehnung, dazu Modi. Aber diese Attribute, die mehr als Accidentien wären, hat er mit dem Begriff der Substanz nicht vermittelt. Sie sind aus der Erfahrung dogmatistisch aufgenommen. Der Substanz entspricht zwar logisch als Correlat das Accidens, welches Modification der Substanz oder an ihr ist. Allein es muß fraglich sein, ob wir dürfen in Gott Accidentien hineintragen, da vielmehr das Aufsteigen über das Zufällige uns erst den Gedanken des absoluten Seins eintragen kann und eingetragen hat.[1] So läßt sich nicht absehen, wie aus der Kategorie der Substanz sich soll ein Fortschritt ergeben können, wenn doch um Zufälliges uns nicht zu thun sein kann. Eine Substanz aber, die uns nicht Nothwendiges, sondern nur Accidentelles eintrüge, könnte uns nicht mehr geben, als das was wir schon haben. Wir kämen damit nicht hinaus über die Kategorie der Identität.[2]

Hegel sucht nun von jener Leere des absoluten Seins, die vom Nichts erst noch bestimmter unterschieden sein will, dadurch vorwärts

[1] § 18.
[2] Vgl. § 19.

zu kommen, daß er eben das Nichts oder die Negation zum Princip der Bewegung oder des Fortschritts verwendet, zur näheren concreteren Bestimmung des reinen Seins. Das thut er nicht so, daß er als Grenze und Theilungsprincip in das unendliche Sein die Negation nach der Weise Aelterer einführt, welche dadurch das allgemeine Sein zum mannigfach getheilten, besonderten machen, so daß das unendliche Sein als Einheit oder als das Ganze = Gott wäre, als getheiltes aber = Welt, sondern so, daß er, wie gesagt, jenes leere Sein in seine Antithese, das Nichts umschlagen läßt, es auch als Nichts setzt, dann aber zur Synthese des Gegensatzes fortgeht, diesen Gegensatz von Sein und Nichts wieder zusammenfaßt, indem er die Negation dem reinen Sein einverleibt oder zur Einheit des Seins und des Nichts fortgeht, die er als Werden ausspricht. Allein man sieht nicht, aus welcher Macht Hegel kann das reine Sein in das Nichts umschlagen lassen, als in einen von dem Sein verschiedenen Begriff. Nur in dem Sinn ist das Nichts von ihm aus dem reinen Sein abgeleitet, als dieses nicht Etwas, nicht etwas bestimmtes Einzelnes ist, nicht aber im Sinn des eigentlichen Nichts. Ist aber aus dem reinen Sein nur ein Nichts abgeleitet, das nicht Etwas, nichts Bestimmtes, sondern eben das allgemeine Sein ist, so haben wir daran nichts Neues, was Bewegung, Fortschritt bringen könnte; so führt uns solches Nichts nicht weiter als das reine Sein. Und ebenso gut oder ebenso wenig könnte unmittelbar von dem reinen Sein zum Werden fortgegangen werden, wie von dem reinen Sein zum Nichts. Freilich ist Werden ein zusammengesetzter Begriff, mit welchem Hegel aus gutem Grunde nicht anfangen wollte. Aber was er ihm vorausschickt: Sein und Nichts, ist keine Begründung. Er hätte ebenso gut beginnen können mit der Versicherung: „Das Absolute ist Werden.“ [1]

[1] Schelling beginnt in seiner späteren Philosophie seine Ontologie mit dem Seinkönnen, wie auch wir § 18 Gott als die Urmöglichkeit des Seins schlechthin, wenn auch in anderem Sinn zu denken hatten. Das verspricht weiter zu führen. Auch Hegels Werden ist ein Seinkönnen, aber mit dem Begriff des absoluten Seins im Widerspruch; es führte in die Endlichkeit zurück, und zu Bestimmungen, die wieder zu negiren wären, um nur so weit zu sein als wir schon sind. Endlichkeit zu näherer Bestimmung der Gottheit via negat. zu verwenden, förderte nur, wenn sich das Endliche bloß durch Negation von Gott unterschiede, also quantitativ. § 16. 19.

Aber auch das Werden, das in Wahrheit Hegels Grundkategorie ist, entsprechend dem ruhelosen Fortgang seiner dialektischen Methode, ist nicht geeignet, als eine Definition Gottes zu gelten, als bestimmte Bezeichnung des Absoluten. Zwar ist verglichen mit dem reinen regungslosen Sein in dem Werden Bewegung gegeben.[1] Aber wir werden auch das Werden nicht als Anfang brauchen können, denn zwar statt des starren leblosen Seins hätten wir an dem „Werden" nun ein Princip der Bewegung, aber einer rast- und ziellosen. Es wäre damit zwar für ewige Veränderung, aber nicht für einen festen Bestand eines concreteren Gottesbegriffs gesorgt. Ist Gott, auch nachdem er durch die Natur hindurchgegangen und Geist geworden ist, nur Werden, so muß der absolute Geist, um das Werden fortzusetzen, in sein Anderssein (die Natur) überschlagen, aus dem er sich wieder zum absoluten Geist erhebt, in ewigem Kreislauf. Wir hätten mit dem absoluten Werden für sich einen Anfang, der zu keinem Ziel kommen kann, sondern nur den ewigen heraklitischen Fluß, den rastlosen Uebergang von Anderem zu Anderem. In ewiger dialektischer Unruhe ohne wirklichen Fortschritt, hätten wir, wenn nicht einen trostlosen progressus in infinitum nur eine Kreisbewegung, wie sie das Naturleben zeigt. Wo nur Bewegung ist und diese das Absolute sein soll, da ist kein festes Ziel, bei dem die Bewegung zur Ruhe kommen, kein festes Maß, nach welchem ein Fortschritt sich ergeben könnte. Wo ferner nur Werden ist, da ist noch gebundenes Sein, also ein Mangel an Sein. Wäre nun Gott selbst ewig nur Werden, so suchte er erst seine vollkommene Verwirklichung durch den Proceß und wäre nicht absolut seiend. Wir hätten also insofern an dem absoluten Werden weniger als an dem absoluten Sein. Allerdings ist in dem Werden auch ein höheres indicirt, als bloßes Sein, nämlich Leben, Bewegung, aber zu dieser großen Bestimmung kann man durch bloße Negation, die dem Sein einverleibt wird, nicht kommen.

Anmerkung. Mehr versprechend ist daher offenbar der umgekehrte Weg, den Schelling einschlägt.[2] Er will nicht in den ersten ursprünglichen Begriff einen

[1] Trendelenburg nimmt in seinen logischen Untersuchungen in ähnlichem Interesse aristotelisch die Bewegung als Grundbegriff auf. Vgl. 2. A. 1, 141 ff., geht aber weiterhin zur Teleologie über.

[2] Einleit. zur Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung.

Mangel hineintragen, dessen Aufhebung dann den Proceß bildete, sondern er beginnt seine Ontologie oder Seinslehre mit einem unbestimmten Begriff, dem „Seinkönnen", dessen Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit eben sein Mangel ist, der an diesem ersten ursprünglichen Begriff sich noch vorfindet oder damit noch nicht überschritten ist — ein Mangel, der nun durch ein kritisches Verfahren oder durch Ausscheidung der Mehrdeutigkeit zu beseitigen gesucht wird, bis durch solche Ausscheidung das Uebrigbleibende als der wahre Gottesbegriff frei und entbunden wird, den er damit bezeichnet, daß er Gott als Herrn des Seins ausspricht. Hieran ist methodisch als richtig anzuerkennen, daß wir durch kritische Ausscheidungen der noch übriggebliebenen Mängel unseres ersten noch ungenügend bestimmten Begriffs, oder scheinbarer Möglichkeiten hindurch müssen vorwärts zu kommen suchen. Aber mit dem bloßen Aufzeigen des Mangels ist zwar die Nothwendigkeit des Fortschreitens, aber noch nicht der Fortschritt selbst zu positiven weiteren Bestimmungen gegeben. Wir nun haben im ontologischen Argument das absolute Wesen bereits nicht als bloßes „Sein können", nicht als bloße Urmöglichkeit, sondern als seiende Urmöglichkeit, als das Sein begreifen müssen, das seine Möglichkeit in sich selber trägt, und was hierin liegt, wird sich uns vielleicht ergeben, wenn wir uns im Zusammenhang mit den Beweisen für das Dasein Gottes halten, zunächst mit demjenigen Momente derselben, das für alle folgenden gewissermaßen das allgemeine genus ist, auch mit dem ontologischen Argument in innerem Verhältniß steht, dem kosmologischen.

3. Das kosmologische Argument mit dem Causalitätsverhältniß, darauf es ruht, verspricht uns die Bereicherung des absoluten Wesens mit einer neuen Bestimmung. Ja es macht sich anheischig, uns über die Unbestimmtheit hinauszuführen, die das ontologische Argument für sich noch nicht bewältigen konnte (§ 18), indem dieses die Möglichkeit, daß Gott allein alles Sein sei, den Pantheismus akosmistischer Form noch nicht ausschloß. Während die Kategorie der bloßen Identität des absoluten Wesens mit sich, oder seiner Sichselbstgleichheit uns in dem Abstracten, die der Substantialität in dem substanziellen Pantheismus läßt, die Kategorie des absoluten Werdens aber uns von dem Pantheismus eines ewigen, ziellosen, dialektischen Processes nicht erlöst noch wirklich vorwärts bringt, so gibt der Begriff der absoluten Ursache bessere Aussichten. Nach seinem logischen Privilegium schließt das Causalitätsverhältniß die Wirkung mit der Ursache nicht bloß zufällig zusammen, sofern nicht bloß die Wirkung auf die Ursache nothwendig zurückweist, sondern auch Ursächlichkeit nicht ist, wo nicht Wirkung. Damit ist noch nicht gesagt, daß die Ursache selbst auch nothwendig wirke, und die Wirkung insofern zufällig sei, ein Punkt, den

aber das kosmologische Moment in seiner gewöhnlichen Form für sich zu verwerthen sucht, statt sich dadurch stören zu lassen. Vermittelst der Causalität hofft es die Existenz Gottes, als der Welturfache zu beweisen.

„Alles in der Welt hat seine Ursache. Jede Ursache ist aber ebendaher auch wieder Wirkung einer andern Ursache. Sonach ist in der Welt eine fortlaufende Kette von Ursachen, die rückwärts betrachtet wieder Wirkungen sind, und von Wirkungen, die nach vorwärts wieder Ursachen sind. Somit hat alles in der Welt den Grund seines Seins außer sich, d. h. ist nicht nothwendig, sondern zufällig, indem abhängig von etwas außer sich. Und was von allem Einzelnen gilt, muß auch von der Welt als Ganzem gelten. Wir müssen auch auf sie als Einheit das Causalitätsgesetz anwendend nach ihrer Ursache fragen. Stiegen wir aber nur ins Endlose von Wirkungen zu anderen und anderen Ursachen auf, so hätten wir eine anfangslose Reihe von Wirkungen, was so undenkbar ist, wie ein Strom ohne Ursprung. Daher die Vernunft eine nothwendige Grundursache der Welt, die nicht wieder Wirkung einer anderen Ursache ist, annehmen muß. Dies Wesen ist Gott."

Man hat nun freilich die objective Gültigkeit des Causalitätsgesetzes bezweifelt, so David Hume und auch Kant.[1] Nur durch einen Fehlschluß komme man von dem post hoc zu dem propter hoc durch die Gewöhnung an die Erwartung der gleichen Folge gemäß früheren Erfahrungen. Allein daß dem Geiste die Nothwendigkeit beiwohnt, bei Allem nach der Ursache zu fragen, ist unleugbar. Die Frage nach dem Woher? ist dem vernünftigen Wesen des Menschen als inneres Gesetz auferlegt und eingeboren. Demjenigen aber Wahrheit zuzuschreiben, was die Vernunft denken muß, das ist vollkommen berechtigt, weil die gegentheilige Annahme dem „absoluten", nicht bloß, wie Kant will, kritischen Skepticismus zuführt.[2] Aber wenn wir nun auch dem Causalitätsgesetz objective Geltung und Wahrheit wie Nothwendigkeit wenigstens für den Rückgang von der Wirkung auf die Ursache zuschreiben, so leistet doch das kosmologische Argument für sich nicht, was es in seiner gewöhnlichen Form

[1] Vgl. Dr. Edm. Pfleiderer, Empirismus und Skepsis in Dav. Humes Philosophie 1874. S. 158—196.

[2] s. o. S. 209 ff. § 18.

verspricht. Es setzt das Sein der Welt als ein festes, gewisses voraus, um daraus Gott als die Welturſache abzuleiten. Aber die Welt ist nicht etwas von selbst und durch sich Gewisses, wie ja der Schlußsatz selber bekennt, daß für die Welt als „zufällige“ die Ursache in Gott liege. Ist die Welt zufällig, so kann sie möglicherweise auch nicht sein. Indem der Syllogismus nun Dasselbe, die Welt, in doppeltem Sinne nimmt, als fest im Ausgangspunkt, als nicht fest im Resultat, so ist eine quaternio terminorum vorhanden, also der Schluß nicht bündig. Wird aber auch das Sein der Welt und einer nothwendigen, zureichenden Ursache für sie angenommen, so muß noch keineswegs die Existenz dessen, den wir Gott nennen, folgen, denn man könnte noch sagen: Eine Ursache muß freilich die Welt in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen haben. Aber diese Ursache, der plastische Trieb für ihre Formen, ist das Wesen der Welt selbst, über dieses aber ist nicht hinauszugehen. Die Welt hat die Beschaffenheit, ewig in sich selbst zu ruhen und im Wandel ihrer Formen wie ein unerschöpflicher Mutterschooß sich fruchtbar zu erweisen. Da hätten wir den abstracten und substantiellen Pantheismus im besten Falle mit dem dynamischen vertauscht.

4. Gleichwohl können wir den Causalitätsbegriff, von dem der kosmologische Beweis eine nicht bündige Anwendung auf das Verhältniß zwischen Gott und der Welt macht, benützen, wenn wir nur, statt voreilig auf die Welt hinüberzublicken, bei demjenigen stehen bleiben, was im Bisherigen erreicht ist, bei dem absoluten und nothwendigen Wesen, also den Causalitätsbegriff, der uns allerdings auf Anregung der Welt zum Bewußtsein kommt, auf die göttliche Sphäre selber anwenden.

Entwickeln wir den Begriff der Causalität in seiner Anwendung auf Gott, ihn bestimmter fixirend, als von Spinoza geschah, der ihn auch mit dem Begriff des sponte oder ultro Seienden vertauschte, so ergibt sich nach dem Bisherigen Folgendes.

a) Wir haben im ontologischen Beweis Gott als die reale Urmöglichkeit des Denkens, Seins, Wissens gefunden und zwar als absolute. Aber als bloß potentielle, nicht actu existirende Möglichkeit seiner selbst kann er nicht gedacht werden; ebenso wenig als nur successiv in actus oder in existirende Wirklichkeit übergehend (§ 19), sondern er ist wirklich und absolut existirend, schlechthin in sich verwirklichte Potenz, actus purissimus.

Denn würde er erst wirklich, so wäre er der Zeitlichkeit unterworfen;[1] und wenn die doch reale absolute Potenz, die er ist, nicht in Wirklichkeit übergegangen wäre, so müßte ein Hemmendes, ihn Bedingendes, Beschränkendes angenommen werden, das ihn im Potenzzustand zurückhielte, was gleich undenkbar ist, möchte es nun in ihm oder außer ihm gedacht werden.

b) Aber ist er nun gleich wirklich absolut existirend, so kann doch die absolute Potenz (oder Causalität) die er ewig war, nicht erloschen sein in der Wirklichkeit Gottes und nicht aufgehört haben im Actus, in dieser Wirklichkeit der Gottheit. Sondern Gott muß die perennirende, ewige Ursache seiner absoluten Wirklichkeit sein, nicht bloß vergangene oder gewesene, und zufällige. Ab aliquo muß Gott sein, das verlangt das Causalitätsgesetz, und zwar, weil nicht ab alio, nothwendig a se. Er hat Aseïtät. Das bedeutet: Während das Endliche die reale Möglichkeit oder den Schwerpunkt seines Seins außer sich hat, so liegt der Schwerpunkt des absoluten Seins nicht mehr außer Gott, sondern fällt in seinen eigenen Umkreis. Die unendliche Kette von Wirkung und Ursache, Ursache und Wirkung läuft durch die Aseïtät in sich selbst zurück; der progressus in infinitum kommt in dem Absoluten zum Stillstand, das sich selbst in das Verhältniß von Ursache und Wirkung setzt, und also diese objectiven Bestimmtheiten in sich selbst setzt. Nicht gleichsam einmal, in der Vergangenheit hat Gott sich als absolut wirklich existirenden gesetzt, sondern ewig. Er ist und bleibt der reale Grund seiner absoluten Wirklichkeit. Als dieser Grund ist er ewig die absolute, reale Potenz oder Causalität seiner selbst, die reale Möglichkeit seiner Wirklichkeit.

c) Sonach ist Beides gleich nöthig zu setzen: Gott ist absolute Wirklichkeit des Seins und absolute, begründende Macht seiner Wirklichkeit. Damit ist schon ein ewiger Unterschied in Gottes absolutem Wesen gewonnen. Er ist begründend und begründet zugleich. Er ist nicht bloß Product oder Factum, sondern auch Factor und umgekehrt. Beides vereinigt sich ohne Dualismus nur so, daß er auch als Product nicht bloß gesetzt oder passiv ist. Die Gottheit als gesetzte, gewirkte

[1] Gegen § 19.

muß so real göttlich sein, wie die Gottheit als wirkende, dem Wirkenden adäquat. Denn was sollte die Gottheit als wirkende hemmen, oder ihr Wirken und ihre Wirkung unvollkommen machen? So wird also die Wirkung der absoluten Ursache adäquat sein müssen, und erst dadurch ist die Ursache ganz Ursache geworden und hat die Causalität ganz gewirkt, daß die Wirkung absolute Wirkung ist. Ist aber das der Fall, so wird die Gottheit als begründete, gewirkte selbst wieder activ, sie wird so begründet sein, daß sie auch wieder begründend ist. Durch diese Zurückwendung des Begründeten zum Begründenden ist das Causalitätsverhältniß nicht durchbrochen oder verletzt, sondern durchgeführt und vollendet in der Kategorie der Wechselwirkung. Es steht Gott als Begründeter und als Begründender im Wechselverhältniß zu sich. Die Gottheit als begründete ist dadurch ewig eins mit der Gottheit als begründender, daß jene sich wieder zurückbezieht auf die Ursache und sich ursächlich und bedingend zu ihr verhält, wie sie ihr immanent von Anfang war. Und so ist Gott nicht einfach nur als absolute Causalität zu bestimmen, sondern es ist in ihm die Causalität gleichsam doppelseitig (als absolute Wechselwirkung) zu setzen, als Kreislauf[1] von Setzen, das zugleich gesetzt, von Gesetztsein das zugleich Activität ist, und das ist auszusprechen in dem Satz: G o t t i s t d a s a b s o l u t e L e b e n. Denn nur dadurch ist Gott absolutes Leben in sich, daß er nicht bloß einmal für immer verwirklicht, sondern ewig sich verwirklichend ist, also die absolute Potenz oder Möglichkeit seiner selbst in dem Actus nicht verliert, sondern stets in sich bewahrt.

A n m e r k u n g 1. Schon Athanasius hat echt speculativ, wie im religiösen Interesse, das nach einem lebendigen Gott verlangt, den Causalitätsbegriff verwendet, um in Gott selbst Unterschiede als nothwendig aufzuzeigen, im Gegensatz sowohl gegen die Vorstellung des Arius, der Gott nur unter der Kategorie der Identität mit sich oder als abstracte Sichselbstgleichheit ($A = A$) denken will, als im Gegensatz gegen den Sabellianismus, der in der Kategorie der Substanzialität stehen bleiben wollte. Vgl. Voigt, Die Lehre des Athanasius von Alex. 1861.

A n m e r k u n g 2. Trefflich sagt Frank „System der christl. Wahrheit" 1, 115 f. Wir werden es nur als Bethätigung der Absolutheit, nicht als Anstrebung derselben anzusehen haben, wenn Gott in seiner schlechthin freien Selbstbewegung nur in sich selbst das Ziel derselben findet, wenn sein Aussichselbstsein kraft des Durch-

[1] Dieser Kreislauf ist ewig und ewig vollendet unbeschadet seiner Wahrheit, daher von dem Kreislauf des Hegel'schen Werdens wesentlich verschieden.

fichselbstseins mit dem Fürsichselbstsein sich zusammenschließt. „Es ist eine stetige, auf jedem Punkt vollendete Rotation der absoluten Selbstbewegung aus sich selbst und in (εἰς) sich selbst, bei welcher das Ziel der Bewegung nichts Anderes setzt, als was in dem Grund der Bewegung enthalten war." Ebenso hebt er mit Recht die wichtige religiöse Bedeutung ja die religiöse Abstammung der Lehre von Gottes Aseïtät, seinem Sein schlechthin nur aus und durch sich hervor; wie auch daß es verwerflich wäre, Gott nur als Potenz statt als ebenso ewig verwirklichten zu setzen, wie er ewig sich selber begründet. Wir freilich können von „Freiheit, Fürsichselbstsein" hier noch nicht reden, weil wir von Willen und Intelligenz erst später sprechen können. In dem absoluten Sein ist wohl die Fülle aller Realitäten beschlossen, aber noch nicht für sich herausgesetzt; der Geist kann auch nicht aus ihm abgeleitet werden.

Anmerkung 3. Man kann nicht sagen, daß die Aseïtät, weit entfernt aus dem Causalitätsgesetz zu folgen, ihm widerspreche, da ja die Kette der Ursachen aufhöre bei Gott, indem Gott nicht wieder durch ein Anderes als er producirt sei. Denn in dem Begriff der Causalität liegt nicht, daß das Producirende ein Anderes überhaupt sein müsse als das Product, sondern nur das ist von ihm verlangt, daß es nicht in der Beziehung Product sei, nach welcher es producirend ist. Ebendaher ist auch nicht richtig, daß die Lehre von Gottes Selbstbegründung eben Dasjenige voraussetze für die Setzung, was doch wieder nur Product dieser Setzung des Setzenden sein soll. Sondern es ist ein Unterschied zwischen Gott als Setzendem und Gott als Gesetztem, wenn gleich in dem Kreislaufe des göttlichen Lebens das Gesetzte auch wieder lebendig, setzend ist und zwar zurückgreift zum Setzenden, das dadurch auch zum Gesetzten wird. Ohne diese Diremtion wäre die „Rotation", der Kreislauf des Lebens nicht möglich. Der lebendige Organismus ist hiefür Beispiel. Aber Gott ist durch seine Aseïtät schlechthin einziges Sein, nicht höchster Gattungsbegriff des Seienden überhaupt.

§ 21.

Gott ist das absolute Leben, ἡ ζωή, immanent in sich und Princip des Lebens, wo Leben ist.

Anmerkung. Die altindische oder bramanische Religion bleibt bei der Bestimmung Gottes als des absoluten Lebens stehen.

1. Gott ist lebendig. Er darf nicht als bloßes ruhendes Sein, noch bloß als ideelles, denkendes gedacht werden. Als absolutes Leben hat er ein πλήρωμα, eine Welt realer Kräfte in sich. Einen unerschöpflichen Born trägt er in sich selbst, vermöge dessen er ewig ausströmendes, aber auch ewig in sich zurückströmendes Leben ist. Er ist hier noch nicht als übergehendes Leben zu bestimmen, er ist vor allem absolutes Leben in sich, entleert und verliert sich nicht in seiner Lebensbethätigung. Er ist ein Meer in sich kreisenden Lebens, darin eine unendliche Fülle der Kräfte gleichsam wallet und webet. Diese Bestimmung ist in der H. Schrift besonders häufig, und nicht bloß verglichen mit

den Götzen, sondern auch in sich heißt er lebendig oder Leben.[1] Und im N. T. heißt er „der allein Unsterblichkeit hat, der Erste und der Letzte, welcher selbst lebendig, die Macht des Lebens ist.[2] Gott ist nicht ein Gott der Todten. Besonders malerisch wird Gottes Leben in jenem Gesicht bei Ezechiel[3] ausgedrückt, wo von Lebewesen (חַיּוֹת, ζῶα) die Rede ist, die nicht Engel sind, sondern zu Gottes Thron oder zu seiner Erscheinung gehören. Sie sind verbunden mit dem Symbol von Rädern (אוֹפַנִּים), die sich selbst heben und nach allen Seiten frei bewegen, weil in ihnen Lebensgeist, gewaltig kreisendes, hin und her blitzendes Leben ist. Die Räder deuten auf den Kreislauf des Lebens,[4] sie sind mit tausend Augen besäet, auszudrücken, daß der Raum ihnen überall gleichmäßig gegenwärtig ist, während die Flügel das nach allen Seiten sich frei bewegende Leben bezeichnen.[5] Aber es ist wohl zu beachten, daß bei Ezechiel dieses Leben und Weben der Lebenspotenzen noch nicht die Beschreibung der Theophanie erschöpft. Alles dieses, die Cherubim mit den lebendigen Rädern, bildet nur gleichsam den Wagen die מֶרְכָּבָה, die Basis für den lebendigen Gott. Es ist dieses Alles nur erst Vorhof der göttlichen Sphäre, aber der innerste Kreis bleibt Gott als lebendigem Geiste vorbehalten.[6] Kommen wir von der Welt her, so kann diese himmlische Lebensfülle uns schon als die Gottheit oder Gott erscheinen. Aber später, wenn wir die göttliche Persönlichkeit haben, wird sie Prädicat Gottes, gleichsam bloßes Substrat seiner Persönlichkeit sein. Als absolutes Leben ist er über Leiden oder Abnehmen, und Vergänglichkeit, wie über Wachsen schlechthin erhaben, hat absolute Sufficienz in sich, denn er hat das Leben in sich selbst.[7]

Anmerkung 1. Können wir nun aus der Kategorie des absoluten Lebens schon die Allmacht ableiten? Dann allerdings, wenn diese nur das absolute

[1] 1 Mos. 16, 14. 24, 62. 25, 11. 1 Sam. 17, 36. 2 Kön. 19, 4. Ps. 42, 3. 84, 3. Jer. 10, 10. 23, 36.

[2] Apostelgesch. 14, 15. 1 Tim. 6, 16. 3, 15. 4, 10. 2 Kor. 3, 3. 6, 16. Röm. 9, 26. Hebr. 10, 31. Offenb. 2, 8. 7, 2. 22, 13. Joh. 6, 63. 69. Matth. 22, 32. Vgl. Ps. 36, 10. 1 Sam. 2, 6.

[3] Ezech. 1 vgl. Offenb. 4.

[4] Wie auch Jacobus von einem τροχὸς τῆς γενέσεως redet 3, 6.

[5] So treffend v. Hofmann.

[6] Ezech. 1, 26.

[7] Joh. 5, 26 vgl. 1, 3.

Können ist, oder die Kraftfülle. Aber durch die bloße Kraftfülle ist Gott noch nicht allmächtig. Wäre er nur Kraftfülle, unendliche Lebenskraft, so wäre er entweder bloße Potenz, nicht aber actuelles, wirkliches Leben. Oder aber drängte die Kraftfülle zur Bethätigung ihrer selbst, so müßte Gott seine Kraft brauchen nach physischer Nothwendigkeit, er wäre ihr gegenüber unfrei; sie wäre die Macht über ihn, gleichsam sein Fatum. Alles, wozu in ihm die Möglichkeit ist, müßte auch blind in Wirklichkeit übergehen. Vielmehr können wir Gott erst allmächtig nennen, wenn er auch seiner selbst mächtig und die Macht ist über seine Natur oder Kraft. Nicht so freilich, daß er alles, was wir denken mögen, sein oder werden oder thun könnte. Denn das Unlogische und Ungöttliche wollen zu können, wäre kein Vorzug, sondern eine schlechte von seinem Begriff ewig ausgeschlossene Möglichkeit. Aber die Macht über seine Macht ist Gott erst dadurch, daß er Geist ist, was wir hier noch nicht haben (§ 26 ff.). Wäre dagegen Gott nur eine lebendige Natur, so wäre er, wie nicht sein selbst mächtig, so auch deshalb noch nicht wahrhaft allmächtig, weil er nicht ein Anderes als er selbst ist, schöpferisch setzen, sondern nur nach physischer Nothwendigkeit sich auswirken und gebären könnte. Alle Kosmogonie würde da Theogonie. Dagegen, wenn seine Natur seinem Willen dient, dann wird unbeschadet seiner Urkraft oder Allkraft auch für eine Welt, ja für eine freie Welt eine Stelle bleiben, wodurch erst ein Wechselverhältniß zwischen ihr und Gott möglich ist, in welchem abermals das Causalitätsgesetz seine Vollendung findet. Zwar kann Gott nicht von außen beschränkt, sondern nur durch sich selber bedingt werden; aber er kann, ist er allmächtig kraft seiner Allmacht und nicht durch Beschränkung derselben frei sich dazu bestimmen, sein Thun durch Causalitäten in der von ihm gesetzten Welt zu bedingen, denen er die Möglichkeit freier Entscheidung verlieh. Das Nähere wird aber erst bei den höheren Kategorien des Gottesbegriffes, zumal den ethischen Eigenschaften Gottes vorkommen müssen.

Anmerkung 2. Die Idee Gottes als des absoluten Lebens, wenn sie das höchste von Gott Auszusagende wäre, ließe nicht Raum für die Unterscheidung Gottes und der Welt. Leben ist für sich noch eine physische Kategorie. Ist Gott nur als das Allleben gedacht, so wird Weltbewußtsein und Gottesbewußtsein in einander fließen, wie in der indischen Religion. Um dann wenigstens einigen Unterschied zu setzen, wird dann die Welt als Selbsttheilung oder Erscheinung Gottes angesehen und Gott selbst als mit Endlichkeit behaftet gedacht werden müssen, was alles seiner Absolutheit widerspricht. Der Kreis des Naturlebens kann nicht von der Natur, noch durch Gott, wenn er bloß Natur ist, durchbrochen werden.

3. Von einer Natur, wohl auch Leiblichkeit in Gott sprechen viele Mystiker und Theosophen[1] in manchfaltiger Weise. So sagt

[1] So Jak. Böhm, Oetinger und sein Interpret Hamberger. Gott und seine Offenbarung 1839. S. 81. Schöberlein, Jahrb. für deutsche Theologie 1861, 1. Hamberger, Andeutungen z. Geschichte u. Kritik des Begriffs der himmlischen Leiblichkeit das. 1868, 1. Aehnlich St. Martin, Franz von Baader; Billroths Religionsphilosophie 66. 70. Erdmann, Natur oder Schöpfung? S. 84. Vatke, die menschliche Freiheit S. 237. Weiße, Philos. Dogm. 1, 466 ff.

Hamberger: Gott hat keinen Körper, aber eine Leiblichkeit im Sinne von 1 Kor. 15, 45. Ebenso verbreitet sich Schöberlein über das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit. Nach Rothe[1] ist Gott als Gesetzter werkzeuglich für sich selbst, Organ mit Beziehung auf Anderes, natura, nicht factura, werdend von innen heraus; womit aber noch nicht Materialität oder Zeitlichkeit gegeben sei. Weiße[2] bezeichnet die Natur in Gott als das Seelische oder das Gemüth in Gott, das er auch Sohn nennt; während Sengler unter Natur in Gott die vom trinitarischen Wesen gesetzten Eigenschaften Gottes versteht. Nach Vatke setzt sich Gott als menschliche Natur, und hat daran die Voraussetzung seines Geistseins und Werdens. Selbst Calvin, trotzdem daß er einem Servede gegenüber stand, sagt: Fateor pie hoc posse dici, modo a pio animo proficiscatur: naturam esse Deum. Aber eigentlich sei natura die gottgesetzte creatürliche Ordnung, und es sei eine harte wie gefährliche Redeweise, Gott vermischend in den Kreislauf seiner Werke einzuflechten.[3] Aber etwas Anderes ist es, Gott Natur zu nennen, etwas Anderes eine Natur in Gott zu lehren, indem im letzteren Fall das physische Wesen Gottes von dem ethischen unterschieden werden kann. Das müssen in gewisser Art schon alle die thun, welche einen objectiven Unterschied der ethischen Eigenschaften von den übrigen statuiren. Chalybäus sagt treffend: Man könne freilich keine ewige, selbständige Materie setzen; das würde Princip des Materialismus und Deismus (einer Unabhängigkeit der Welt von Gott). Aber man soll auch Anstand nehmen, in Gott nur Denken zu setzen, weil das auf idealistischen Pantheismus (Akosmismus) führen würde.[4] Er fährt fort: Also sei zu sagen: Es existirt eine materia prima ewig, aber als das mit dem Denken (dem Ideellen) coexistentielle, reale Moment in dem absoluten Wesen selber, nicht als Materie neben Gott oder in bestimmter Gestalt, das ist als Körperwelt, aber auch nicht bloß als gedachte Materie, da wäre sie wieder bloße Denkthätigkeit, vielmehr als das substantielle Seelenhafte, als die Basis des göttlichen Willens. Damit sei der Materialismus überwunden; denn die Materie sei da das Bestimmte, nicht wie im

[1] Rothe, Theol. Ethik. A. 1. I. § 16 ff.
[2] Philos. Dogmatik 1, 466 ff.
[3] Instit. I, 5, 5.
[4] Wissenschaftslehre S. 110. 115. Aehnlich Harms s. u. S. 249.

Materialismus, das Bestimmende, und doch sei sie auch nicht bloß das Nichtige, wie der Idealismus will. Die materia prima in Gott soll ihm also nur Ausdruck für den Realismus im Schöpfungsbegriffe sein. So viel Richtiges nun aber in diesen Grundgedanken liegt, so wie dieses, daß unsere Materie nicht unmittelbar aus einer zu Gottes Wesen gehörenden natura (oder materia prima) abzuleiten sei, so genügt doch auch die Unterscheidung von materia prima und secunda noch nicht. Gesetzt jene wäre in Gott, so kann eine Leidentlichkeit in Gott auch nicht für seine natura zugegeben werden. Denn die Bestimmbarkeit der natura in Gott durch seinen Willen, ihre Abhängigkeit von ihm wird nicht als ein Leiden dieser Natur, als drängte sie ins Unbegrenzte und würde erst durch seinen Willen in Schranken gebracht,[1] angesehen werden dürfen, sondern das reflexive Bestimmen der natura Gottes durch seinen Willen ist im Einklang mit seiner natura, und dieser Wille setzt sie für seine Zwecke ihrem Wesen gemäß in Bewegung. Unsere Materie darf also jedenfalls aus einer göttlichen materia prima nicht so abgeleitet werden, daß wir annähmen, Gott setze seine materia prima in Leidentlichkeit um, verwandle diese Seite seines Wesens in die leidentliche Materie, die wir kennen. Es ist sehr richtig, daß die Theologie von Alters her an einem Spiritualismus leidet, gegen den der jetzt mehr als sonst verbreitete Materialismus der Gegenschlag ist. Um ihn zu überwinden, wird es darauf ankommen: 1) daß der Geist nicht durch die Materie beherrscht, 2) die Materie nicht als selbständig gegen den Geist, sondern 3) als vereinbar mit dem Geiste gedacht werde, und durch dessen Aneignung der Vergeistigung fähig. So dient sie dann dem Geist, und ist zugleich für ihn ein Gewinn.[2] Das, was unserer Materie in Gott entspräche, müßte zugleich seiner Tendenz zur Selbstoffenbarung dienen, und adäquates Organ für den Offenbarungswillen sein (s. u.); andrerseits was in Gott bestimmt wird durch Gott, muß auch lebendig und activ in seiner Weise sein, aber, wie wir bei der Gerechtigkeit bald sehen werden, in seiner Ordnung oder so daß die physische absolute Lebendigkeit in Gott den geistigen und ethischen Zwecken dient. Was das Richtige in dem Theologumenon von einer Natur in Gott ist im Gegensatz

[1] Wie Schelling in seiner Philos. der Mythologie u. s. w. will.

[2] Harms, Einl. in die Physik 1869. S. 376 ff. denkt sie ganz eigenschaftlos.

gegen idealistische oder spiritualistische Theorien, das Interesse des Realismus ist, wie mit Recht Oetinger und Tobias Beck geltend machen, mit dem zugleich biblischen Begriff, „absolutes Leben", wenn er entwickelt wird, unmißverständlich ausgesagt. — Noch ist übrigens zu beachten, an der Bestimmung: Gott ist absolutes Leben haben wir keineswegs bloß eine Formbestimmung — wie z. B. „Werden" wäre, sondern eine Fülle, ein absolutes πλήρωμα göttlicher Kräfte, und es muß sich nun weiter fragen, wie die Form dieses absoluten Lebens näher zu denken, und ob diese realen Lebenskräfte in Gott nur physisch oder auch geistig zu bestimmen sind? Darauf versprechen die andern sogenannten Argumente die Antwort. Wir wollen sie gleichfalls dem Ganzen, das wir suchen und darnach umgestaltet, einzuverleiben unternehmen.

§ 22. Das physiko-teleologische Moment des Beweises.

Der allgemeine Begriff des absoluten Lebens zeigt seine Erfüllung, und hat seine concretere Bestimmtheit durch das wahre Moment in dem physiko-teleologischen Beweis, dessen Bedeutung darin besteht, die dem vernünftigen Denken wesentliche Idee des Maßes, der Zweckmäßigkeit, Harmonie, Schönheit auch mit dem Gottesbegriff zu vermitteln. So wird dieses Argument zum Ausgangspunkt, um das Absolute als lebendiges Maß, als Harmonie in sich, und als das Schöne, ist aber eine Welt, als Princip von all diesem in ihr zu bezeichnen.

Anmerkung. Bei Gott als dem Maße ist die chinesische Religion stehen geblieben, die römische denkt ihn als das Princip die Zweckmäßigkeit, die griechische faßt das Göttliche als das Schöne und als das Princip aller Schönheit auf.

1. Die gewöhnliche Form unseres Beweises ist: „Das Universum, das All der Natur ist vollkommen und harmonisch, worin sowohl die Zweckmäßigkeit als Schönheit liegt. Die Ordnung und Uebereinstimmung zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen, diese absichtliche Zweckbeziehung des Einen auf das Andere, z. B. des Auges und des Lichts, der Sonne und der Erde, die den Dingen in ihrem Außereinander zufällig ist und die sie sich nicht können gegeben haben, setzt eine intelligente weise zusammenordnende Ursache voraus, die nach der Idee des Zweckes und der Schönheit die Welt gesetzt hat." Kant wendet hiegegen ein, der Beweis führe nur auf einen Weltbaumeister, einen Ordner der Formen

und Beziehungen der Dinge, nicht aber auch auf einen Schöpfer des Stoffes. Aber diese Instanz erledigt sich, wenn der physiko-teleologische Beweis nicht ein Ganzes sein will, sondern sich das kosmologische Moment voraussetzt, wonach, wenn etwas außer Gott ist, Alles, nicht bloß die Form der Welt, seine absolute Begründung in der absoluten Ursache haben muß, welche Ursache ihrer selbst ist. Ein weiterer Einwurf Kants, daß er nur ein versteckter ontologischer Beweis sei, muß uns, soweit er Wahrheit hat, vielmehr willkommen sein als Hinweis auf die richtige Gestaltung des physiko-teleologischen Argumentes. Denn in der That, der ontologische Gedanke, der mit dem nothwendigen Begriff das nothwendige Sein verbindet, muß sich auch durch den physiko-teleologischen Beweis fortsetzen, so daß die Ideen, die seinen Inhalt bilden, Maß und Zweckmäßigkeit, Harmonie und Schönheit, wie sie nothwendig zu denken sind, so auch als seiende festgestellt und mit dem absoluten Wesen zusammengeschlossen werden müssen.

2. Die Welt der Natur ist voll von wunderbaren Einrichtungen und Beziehungen des Auseinanderliegenden auf einander, um gewisse Resultate hervorzubringen, so daß eine Theologia naturalis kann entworfen werden mit Sammlung merkwürdiger Beispiele zweckvoller harmonischer Zusammenordnung der natürlichen Dinge.[1] Erde, Meer, der Luftkreis mit der Meteorologie, das Leben in Pflanzen, Thieren und Menschen bietet sich der Betrachtung und dem Versuche dar, um Gottes Sein und Eigenschaften daraus zu erschließen, ja um die Natur als Typus des Geistigen und weiterhin des Christlichen aufzuzeigen. In der That verfehlt die Natur nicht, in dem unverdorbenen Gemüth tiefe, weiterführende Eindrücke genannter Art hervorzurufen.[2] Diese sichtbaren Gebiete enthalten Lichtspuren die Menge, die in eine übersinnliche Welt idealer Gedanken hinüberweisen. Nur eine abgestandene geistlose Natur-

[1] Dahin gehören: Die natürliche Theologie von Reimarus; die Bridgewater-Bücher (Ueber die menschliche Hand); Zöckler, Theologia naturalis 1860. Mac' Cosh, The Supernatural in relation to the Rational. London 1862. S. 18 ff. Nicht bloß von Hartmann, Philos. des Unbewußten 1873. A. 5. S. 633 ff. erkennt innerhalb der Welt eine Teleologie an, obgleich ihm die Existenz der Welt selbst nicht vernünftig ist, sondern auch der Materialismus sieht sich durch die Empirie genöthigt, eine Teleologie in ihr, allerdings neben einer Dysteleologie anzuerkennen.

[2] Röm. 1, 18—21. Ps. 104. Vgl. auch die Parabeln des Herrn.

betrachtung hält die sichtbare Welt für unfähig, Geistiges aufzunehmen und auszudrücken. Aber doch fehlt dem physiko-teleologischen Beweis für sich zur Bündigkeit mehr als Eines nach Inhalt und Form. Nicht überall repräsentirt sich uns Zweckmäßigkeit oder Harmonie; die Induction ist mit unsern Mitteln nicht vollständig herzustellen.[1] Sodann in die Aufstellung dessen, was als Zweck anzusehen, mischt sich leicht Willkür ein. Vieles ist scheinbar zweckloses Wirken. Was als Zweck von der einen Seite sich scheint nachweisen zu lassen, das wird durch andere Kräfte des Universums wieder vernichtet, z. B. Frucht oder Same sei Zweck der Pflanze, sie werden wieder zerstört. Nun könnte man allerdings zu dem Begriff von Mittelzwecken greifen, welche, wie sie einerseits Zwecke eines Processes sind, so wieder — auch durch ihre Zerstörung — zu Mitteln werden für einen höheren, umfassenderen Zweck in fort und fort aufsteigender Linie. Aber das Naturleben zeigt uns keinen solchen Alles umfassenden Zweck, bei dem wir beruhen könnten, es ist vielmehr ein Kreislauf von Entstehen und Vergehen, und selbst der Mensch, wenn er sich als den Zweck der Natur ansehen wollte, wird von ihr, die ihm Mutter war, wieder verschlungen, und bildet so eine Instanz gegen das physiko-teleologische, auf endliche Zwecke gebaute Argument. Wenn wir nicht zu höheren als nur natürlichen Zwecken gelangen, die allen einzelnen Zwecken Maß und Ordnung setzen, so bleibt nur übrig, entweder an der Zweckmäßigkeit der Weltordnung zu verzagen, oder ohne Nachweis bei dem Glauben stehen zu bleiben, daß Alles zweckmäßig geordnet ist. Aber auch die Form des Zweckverhältnisses ist im physiko-teleologischen Beweise noch unvollkommen, weil er so formirt ist, daß Mittel und Zweck noch auseinanderliegen. Was Zweck ist, das ist nicht auch wieder als Mittel gedacht und zwar im Verhältniß auch zu dem, was Mittel war, und was Mittel, nicht auch wieder als Zweck. So wenig wird als die wahre Zweckmäßigkeit das Wechselverhältniß, das Sichdurchdringen von Mittel und Zweck gedacht, daß vielmehr das Außereinanderliegen des Einzelnen, das sich doch wie Mittel und Zweck oder zweckmäßig zu einander verhält, also die Zufälligkeit ihres Zusammenseins und Wirkens, den Schluß auf eine absolut intelli-

[1] Naturforscher können, je nachdem sie den Kreis, der durch Teleologie beherrscht sein soll, enger oder weiter ziehen, von Dysteleologie oder Teleologie reden.

gente Ursache motiviren soll. Allein das ist nur eine unvollkommene Form des Zweckverhältnisses. Höher ist erst die Form, wo der Zweck dem Mittel eingeboren ist und sein Mittel nicht mehr außer sich hat, eben damit nicht mehr abhängig ist von etwas, was er nicht durch sich selber setzt. Wie wir nun früher sahen (§ 20), eine höhere Form des Causalitätsverhältnisses sei das der Wechselwirkung, so wäre auch die höhere Form des Zweckverhältnisses (und in dieser seiner Wahrheit müßte es der göttlichen Intelligenz zugeschrieben werden) erst dann erreicht, wenn das Universum, das die Gottheit als absolutes Leben und als absolute Intelligenz setzt, Mittel und Zweck zugleich ist, so daß die realen Potenzen, die Gott als absolutes Leben in sich trägt, den Ideen dienen, die das verbesserte physiko-teleologische Argument geltend machen kann. In der That stellt sich diese höhere Form des Zweckverhältnisses schon in der Welt dar. Die Idee des Organismus ist eben dieses Wechselverhältniß, diese Gegenseitigkeit von Mittel und Zweck. Das Leben ist der Zweck, der sich selbst setzt, und ist als setzend Seele, als gesetzt Organismus. Das Gesetzte (oder das Product) ist wieder Leben, aber als Organismus oder als Mittel des Lebens wie er zugleich entfaltetes Leben oder Zweck ist. Die Organe sind einerseits Mittel der Realisirung und Erhaltung des Lebens, aber sie sind auch des Lebens Darstellung oder Auswirkung. Ihre Einheit, der Organismus ist das reale Leben selbst, und die Organe erhalten den Organismus, aber dieser auch sie. Der Organismus, welcher Mittel und Zweck in einander hat in Wechselwirkung, entspricht also vollkommener als die Facta, auf welche der physiko-teleologische Beweis zu recurriren pflegt, dem Begriffe der Zweckmäßigkeit, des Maßes, der Harmonie. Auf den Organismus also wäre von diesem Beweis zu reflectiren, um diese vollkommenste Form des Zweckverhältnisses für den Schluß auf Gottes Dasein zu verwenden. Jedoch auch diese vollkommenere Form erlaubt nicht, aus der Zweckmäßigkeit in der Natur auf Gott als das absolute Maß, die absolute Intelligenz, Schönheit oder Güte zu schließen. Denn einmal: alle einzelnen Organismen in der Welt vergehen; ihr Untergang bildet also einen Widerspruch dagegen, daß sie schlechthin als die Zwecke angesehen werden, mit genügenden Mitteln zur Selbsterhaltung ausgestattet. Vielmehr vergehen diese Mittel mit den Zwecken, und so kann aus ihnen und ihrem Verhältniß nicht auf

absolute Zweckmäßigkeit geschlossen werden. Aber auch, wenn wir die ganze Natur als Einen Organismus ansehen, so können wir ein absolut Vollkommenes auch in ihr noch nicht verwirklicht sehen, oder Schlüsse auf eine absolute Weisheit daraus bilden. Denn zwar sie dauert fort, wenn auch das Einzelne sich ändert, aber sie selbst hat ihre Geschichte, ihr zeitliches Werden, ist also schon deshalb kein vollkommenes Werk und in ihrer Geschichte ändern sich alle ihre Gestalten. Wäre nun schlechthin kein Mangel in der Selbstdarstellung des Lebens in den einzelnen Gestalten, warum werden die Gestalten gewechselt, die früheren zurückgenommen und mit abermals vergänglichen vertauscht? Dem Begriff des vollkommenen Organismus, in welchem nichts entbehrlich oder zufällig, nichts zu wenig oder zu viel sein kann, entspricht diese Beschaffenheit der Welt nicht, sie ist damit im Widerspruch. Sonach, wie auch der physiko-teleologische Beweis gewendet werde, er vermag nicht auf eine absolute Intelligenz, Zwecksetzung u. s. w. via causalitatis zu führen. Endlich ist auch auf eine von der Welt verschiedene absolute Intelligenz so nicht zu kommen. Man könnte vielmehr hier noch versuchen, das Universum selbst als ein ζῶον anzusehen, dessen einzelne Glieder die Weltkörper seien und dem eine Harmonie, Zweckmäßigkeit, Schönheit eingeboren sei, so daß es mit sicher treffendem plastischen Triebe nicht bewußt und doch verständig nach einer immanenten Logik oder Mathematik wirkte.[1]

3. Das Bisherige hat gezeigt: Die Welt offenbart zwar genug von Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, genug Intelligenz und Güte, um daran zu denken, was der physiko-teleologische Beweis will, aber zu wenig, um mit dem Schluß von der Wirkung auf die Ursache weit genug zu reichen, nämlich um zu Gott als dem Princip absoluter Zweckmäßigkeit, Ordnung, Schönheit zu gelangen. Das erscheint zunächst als ein Mangel; aber näher betrachtet läßt sich der Mangel zum Guten wenden und spricht jedenfalls nur die Wahrheit der Sache aus. Der Mangel, die Unvollkommenheit der Natur zeigt uns, daß wir nicht können stehen bleiben bei der in ihr erscheinenden Zweckmäßigkeit und Harmonie als einem Absoluten und es bedarf also einer Erhebung über die Welt, um zu dem widerspruchslosen Absoluten, Göttlichen zu

[1] Vgl. V. Hartmann, Philos. des Unbewußten, das er mit Clairvoyance in Beziehung auf das Zweckmäßige ausstattet.

kommen, das die Natur bekennen muß, nicht zu sein. Aber doch enthält die Welt, wie das Unternehmen des physiko-teleologischen Beweises selber zeigt, soviel, daß sie anregt zur Conception der Idee eines absoluten Zweckes, einer vollkommenen Harmonie und Schönheit. Ist nun diese Idee nur erst concipirt, so kann auch die Vernunft nicht mehr anders, als sie als ein Gut unveräußerlicher Art und so als eine nothwendige Vernunftidee zu denken,[1] dann aber auch diese Idee mit der des realen, absoluten Lebens zu vermitteln. Und so formiren wir, das ontologische Moment einflechtend, aber jetzt es auch näher bestimmend, das Beweiskräftige in seinem Gedanken so:

„Die Idee der Ordnung und des Maßes, der Zweckmäßigkeit und Schönheit, die alle Momente der Idee der Harmonie sind, ist eine so werthvolle Idee, daß die Vernunft, hat sie sie nur erst concipirt, auf sie nicht wieder verzichten kann. Sie ist Vernunft, indem sie auch diese Idee in sich trägt; und diese ist eine nothwendige Idee. Nun stellt die Welt, auf deren Anregung allerdings diese Idee zum Bewußtsein kommt, dieselbe nur unvollkommen dar, also kann das Denken bei der Welt sich nicht beruhigen, sondern kommt zur Ruhe nur in der Idee der absoluten und vollkommenen Zweckmäßigkeit, Schönheit und Harmonie."

Ist aber diese Idee gewonnen und als werthvoll in sich erkannt, so kann sie auch nicht außerhalb des Göttlichen, des absoluten Lebens gehalten bleiben, das als nothwendig und nothwendig seiend gefunden ist. Denn wir können nicht zwei Absolute setzen, ein ideelles neben dem realen, die mit einander nichts zu thun hätten. Sondern es ist Ein Absolutes. Also ist zu lehren:

§ 22 b.

Die Gottheit ist das absolut harmonische Leben.

1. Die Grundlage der im physiko-teleologischen Argument vereinten regulativen Ideen ist das Maß. Das Wissen des Maßes ist die Mathematik, Deo coaeterna (Kepler), ὁ θεὸς ἀριθμεῖ (Gauß). Aber die Einheit jener regulativen Ideen des Maßes, der Zweckmäßigkeit und Schönheit ist die Idee der Harmonie, Zusammenstimmung. Diese Zusammenstimmung des Vielen auf der Grundlage des Maßes kann

[1] Vgl. Trendelenburg, Logische Untersuchungen A. 2. S. 1—77.

aber eine doppelte sein. Entweder hat etwas die Stellung eines Mittels für ein Anderes, ist nicht um sein selbst willen, sondern nur für dieses Andere, für dieses aber entsprechend angemessen gewollt. So ist das Andre sein Maß, es kann daher beurtheilt werden nicht nach sich selbst, sondern nur nach seinem Verhältniß zum Andern. Das nennen wir das Nützliche, Zweckmäßige, wie schon Augustin sagt: das Passende, Nützliche, Anständige hängt ab von einem Andern, kann nicht beurtheilt werden nach sich selbst, sondern nach seinem Verhältniß zu einem Andern. Oder aber ist es gewollt um sein selbst willen, so daß eine Befriedigung, ein Beruhen in ihm selbst ist, da ist nicht ein Andres sein Maß, da hat es das Maß in sich selbst, und durch das maßvolle, harmonische Sein seiner selbst ist es schön.[1]

Das Schöne ist so eine eigene in sich ruhende Totalität, während das Nützliche nur für Andres ist. Freilich sind alle diese Bestimmungen hier, wo wir den Geist noch nicht haben, nur erst physischer Bedeutung. — Wenn nun aber die Idee des Maßes, der Zweckmäßigkeit und Ordnung, der Schönheit und der Harmonie ontologische Nothwendigkeit hat, d. h. von der Vernunft, die sie einmal auf Anregung der Welt als Natur concipirt hat, nicht wieder kann aufgegeben werden, vielmehr zusammen zu denken ist mit dem nothwendigen und seienden absoluten Wesen,[2] so erhebt sich sofort eine Schwierigkeit. Wie soll dieses zusammengedacht werden mit dem absoluten Wesen? Ist Gott das innere Maß des All? So faßt ihn die alte chinesische Religion. Aber soll dies die Definition seines Wesens sein, so ist das voreilige Einmischung der Welt. Gott muß in sich selbst vor allem die Gesetze des Maßes tragen. Oder ist das Zweckmäßige als das höchste Gut anzusehen? Ist das Nützende als das Göttliche zu verehren, wie die römische Religion thut, deren Göttercult ein Cult der wohlthätigen, nützenden Götter ist? Aber offenbar ist, daß man hierbei rein in der endlichen Sphäre, ja in der des Eigennutzes bliebe, und keine Aufrichtigkeit der religiösen Hingebung stattfände. Das Göttliche wäre da nur

[1] Vgl. Augustin. Ep. ad Marcell. Ed. Venet. II, 538: pulcrum per se ipsum consideratur et laudatur; es schließe auch das Maß in sich. Als das Schöne sei Gott liebenswürdig, denn nur das Schöne können wir lieben, aber das wahre Schöne sei das Uebersinnliche, die unveränderliche Wahrheit.

[2] § 22, 3.

als Mittel für den Menschen gedacht. Am nächsten läge, mit der griechischen Religion das Göttliche als das in sich beruhende Schöne zu denken. Aber hier entsteht eine Schwierigkeit, der, wenn nicht das Gebiet des Schönen überhaupt, doch das Schöne in der griechischen Auffassung unterliegt, der auch die griechische Religion erlegen ist. Der Begriff des Schönen scheint eine Leiblichkeit und Erscheinungsseite vorauszusetzen, sofern es Harmonie des erscheinenden Lebens ist, auch scheint zur Harmonie eine Vielheit von Verschiedenartigem zu gehören. Wie paßt das auf Gott? Die Antwort ist nicht schwer. Die Idee der Schönheit und Harmonie ist nicht davon abhängig, ob sie einen materiellen Stoff habe. Wir können in uns auch ein rein geistiges Bild haben. Schon die innere Idee, das Ideal des Künstlers kann schön sein. Schönheit ist zunächst und ursprünglich Form, Urform; und nicht aus der Materie stammt die Schönheit, sondern diese ist wie Maß und Ordnung, Formprincip, durch dessen Hineinbildung in die Natur diese schön, zweck- und maßvoll ist, so weit sie es ist. Dieses formende Princip nun muß auch im Gedanken für sich fixirt werden können und zwar nicht bloß als Gesetz des Schönen und Harmonischen außer sich, sondern auch des absoluten Wesens eigne Realität muß diesem Gesetz entsprechen, oder das Gesetz des Schönen, der Ordnung und Harmonie muß absolute Realität in dem absoluten Wesen haben. Und das können wir mit Augustin, der besonders Gott als das Urschöne und Harmonische zu denken liebt, behaupten, ohne in unzulässiger Weise Vielheit und Leiblichkeit in Gott hineinzutragen. Denn wir haben[1] in Gott als absolutem Leben ein Pleroma von realen Lebenspotenzen gefunden, von welchen wir also jetzt sagen müssen, daß sie ihre Form, ihre harmonische Gestaltung haben durch die Ideen, die das physikoteleologische Argument behandelt. Was man, richtig verstanden, von der Natur in Gott sagen kann, kommt hier zu Statten. Das absolute Leben, sagen wir also, ist in der Fülle seiner Potenzen schlechthin zweckvoll in sich. Es ist nicht bloß ohne Widerspruch; die göttlichen Lebenspotenzen sind in harmonischem Gleichgewicht, das göttliche Leben ist in sich selbst zurücklaufender Zweck, Selbstzweck. Das göttliche Leben ist ferner herrlich in sich, bildet einen schönen, ewigen,

[1] § 21.

harmonischen Rythmus in sich selbst und diese Urschönheit stellt auch urbildlich das Maß, die ewige Wohlordnung (εὐταξία) dar, den vollkommenen Organismus und ist, wenn Welt ist, Princip aller wohl abgemessenen Gleichgewichte, alles Zweckvollen oder Nützlichen, alles Schönen und Harmonischen, mit Einem Wort alles physisch Guten[1] in der Welt. Die Urformen der Dinge, und die Uridee der Zweckmäßigkeit und Schönheit müssen in Gott sein.

2. Die Religionsgeschichte im Verhältniß zu diesen Ideen. Mit den besprochenen Ideen ist schon etwas Großes gegeben: aber allerdings liegt auch die Verflechtung des Göttlichen mit dem Endlichen bei diesen Kategorien für sich noch nahe, wodurch dann bei all jenen Religionen ein Widerspruch in das absolute Leben aufgenommen wird, dem sie mit ihrer Götterwelt erliegen. Sie tragen zwar, am meisten die griechische Religion, jene Ideen, in welchen ein Strahl des Göttlichen ist, von der Natur her, den natürlichen Menschen mit eingeschlossen, auf das Göttliche so über, daß die Götter zu idealen Gestalten werden, welche Unvollkommenheiten der Erscheinung jener Ideen in der Erfahrungswelt abgestreift haben, und eine ideale Welt erbaut sich so über der empirischen. Aber dabei war doch nicht stehen zu bleiben. Jene Götter sind nur schöne Naturen, das Schöne dieser Götterwelt ist Naturschönes. Der Geist wirkt gleichsam nur als natürliche Seele herein in den göttlichen Gestalten der Hellenen. Die Zwecke der Götter sind endliche, also auch ihre Weisheit und Seligkeit. Damit ist nothwendig auch zersplitternde Vielheit des Göttlichen gegeben, wogegen das vernünftige Bewußtsein der Einheit des Absoluten früher oder später reagirt. Während ferner die griechischen Götter rein in sich beruhendes, sich genießendes schönes Dasein sind, so vertritt die römische Religon mit ihrer Verständigkeit, wenn auch poesielos das wahre Moment des ernsten, auf einen Zweck gerichteten Sinnes; nur sollten, damit nicht dieser Ernst zum Egoismus werde, die Zwecke nicht bloß endliche bleiben und dem Schönen nicht bloß entgegengesetzt sein. In der absoluten Harmonie muß der ideale Glanz des Schönen mit dem realistischen Moment der Zweckmäßigkeit geeint sein. Aber die griechische Religion hat nur das Erste, die römische nur das Zweite. Ganz anders steht die hebräische Religion da.

[1] 1 Mos. 1, 31.

Sie weist den Bestimmungen des physiko-teleologischen Arguments ihre richtige Stelle negativ und positiv an und steht auch hier wieder weit höher als die anderen. Man hat zwar von ihr oft die Vorstellung, daß ihr Gott nur das schlechthin erhabene Wesen ist, dessen reine, sich selbst gleiche Einfachheit und Idealität der Welt nur als einem zufälligen Scheinsein oder Nichts, dem Menschen als einem Wesen, das nur Staub und Asche ist, gegenüberstehe. So noch Hegel. Das ist aber unrichtig, wie schon die Kosmogonie zeigt.[1] Insonderheit preist das alte Testament Gott häufig als das Princip von Zahl, Maß, Gewicht, besonders das Buch Hiob: „Er machte dem Winde sein Gewicht und setzte dem Wasser seine gewissen Maße.“ „Wer hat der Erde das Maß gesetzet und wer hat über sie eine Richtschnur gezogen?“ „Er wieget die Hügel mit einer Wage. Er hat dem Wasser sein Ziel gesetzt“ „Er hat die Bande des Siebengestirns gebunden“ „Er führet das Heer der Sterne bei der Zahl heraus.“[2] Kurz „seine Hand theilet das Maß aus“.[3] Was das Buch der Weisheit so zusammenfaßt: „Du hast alles geordnet mit Maß, Zahl und Gewicht.“[4] Bei dem engen Zusammenhang des Maßes mit dem für die alttestamentliche Religion so wichtigen Begriff der Gerechtigkeit, ist auch gar nicht zu verwundern, daß das alte Testament so viel hievon redet. Wiederum, artet der jüdische Geist aus, so liegt ihm ebendaher nahe ein Hängenbleiben an Zahl, Maß und Gewicht, da wird aus dem Israeliten der Kanaaniter, der Kaufmann.[5] Dieser Zusammenhang des Maßes mit der Gerechtigkeit tritt auch hervor in ausdrücklichen Stellen wie: „Rechte Wage und Gewicht ist vom Herrn.“[6] Während die anderen Religionen aber gewöhnlich die Weltentstehung nicht durch das Maß bedingt setzen, noch durch Zwecke, die die Anwendung der Gesetze des Maßes bestimmen, sondern nur in der schon seienden Welt dieselben

[1] 1 Mos. 1, 31.

[2] Hiob 28, 25. 38, 5. 10. 11; vgl. Jes. 40, 12. Hiob 26, 10. 38, 31. 9, 9. Sprüchw. 8, 29. Jes. 40, 26.

[3] Jes. 34, 17. Hiob 14, 5. 21, 21.

[4] Weish. 11, 22.

[5] Vgl. hiezu den Propheten Hosea und Löwe's Abhandlung über denselben in Pelts Mitarbeiten 1840. Auch den Jona führt die Flucht vor seinem Beruf auf ein phönicisches Kauffahrteischiff.

[6] Sprüchw. 10, 11. 20, 10.

aufsuchen, so haben die Gesetze von Maß, Zahl und Gewicht für die alttestamentliche Religion ihren ewigen Ort in Gott, nämlich in der Weisheit, welche zugleich Künstlerin, für die realen Zwecke die Erfinderin ist, gleichsam die göttliche Phantasie, und nach dem durch diese Zwecke gegebenen Maße des Werthes alle Kräfte ordnet und gegen einander abwägt. In den Sprüchwörtern[1] spricht die Weisheit: Er hatte mich im Anfang seiner Wege, ehe die Welt gegründet war. „Da er der Erde Grund legte, da war ich Werkmeisterin bei ihm und hatte meine Lust täglich und spielte vor ihm alle Zeit." Das „bei ihm" (אֵצֶל) drückt aus, daß die Weisheit ein neues Moment sei, das zu dem Allmächtigen (אֵל שַׁדַּי) hinzukommt, gleichwohl aber in Einheit mit ihm steht.[2] Auch die Idee der Zweckmäßigkeit und zweckmäßigen Bezogenheit der Dinge auf einander tritt schon 1 Mos. 1 in der Stufenfolge der Schöpfungen deutlich hervor.[3] Dahin gehört auch die Prophetie. Israel hat die Idee der Teleologie gleichsam zur Seele; seine ganze Geschichte geht auf ein Ziel los, das stetig verfolgt wird und der Glaube hieran wird von dieser Religion gefordert. Weniger, könnte man auf den ersten Anblick denken, trete die Idee der Schönheit in Bezug auf Gott im A. T. hervor, um des nothwendigen Gegensatzes zu den Naturreligionen und der dieser Idee naheliegenden sinnlichen Beimischung willen. Aber doch redet der Psalmist von „dem schönen Glanz Gottes". „Licht ist das Kleid, das du anhast"; „Jehova ist herrlich geschmückt".[4] Aber allerdings, während die griechische Religion auf die Schönheit der Form das Hauptgewicht legt, in der Gestalt selbst schon den vornehmsten Gehalt sieht, so ist das Schöne, der Glanz, Schmuck, die Pracht dem A. T. nur das Gewand Jehova's. So daß auch hier eine ähnliche Unterscheidung wiederkehrt zwischen einem innersten Heiligthum in Gott und zwischen seiner Erscheinung, wie zwischen den חַיּוֹת, den Lebewesen und zwischen ihm selbst.[5] Das liegt besonders auch in einem charakteristischen Ausdruck, der dem A. T. sehr geläufig ist und

[1] 8, 26 vgl. Hiob 38, 10. 11. Psalm 104, 9.

[2] Aehnlich das πρὸς Joh. 1, 1. 2.

[3] Ebenso Ps. 104, 21; vgl. Apostelgesch. 14, 14—18.

[4] Ps. 50, 2. 104, 1.

[5] § 21, 1.

welcher die Schönheit so in sich begreift, daß zugleich darin die Erhabenheit, Transcendenz liegt: das ist die „Herrlichkeit Gottes". הוֹד וְהָדָר, גֵּאוּת, כָּבוֹד.[1] „Ich will reden von deiner herrlichen schönen Pracht." Jene Vision[2] schließt: „Das war der Anblick der דְּמוּת der Herrlichkeit Jehova's", die Mose zu sehen verlangt hatte, und die an ihm vorüberging.[3] Diese Herrlichkeit ist zwar in den Wolken,[4] aber sie will auch offenbar werden: Der Gott der Herrlichkeit erschien dem Abraham. Die Herrlichkeit ließ sich nieder auf dem Berge Sinai; erfüllte das Haus des Herrn.[5] Ja sie will, wie über Israel,[6] so über die Heiden aufgehen. Alle Welt soll der Herrlichkeit des Herrn voll werden.

Aber das A. T. hat Gott als den Majestätischen, Herrlichen, so wie es thut, nur fassen können, weil ihm Gott mehr ist als bloß Naturschönes, und über dem bloß endlich Zweckmäßigen und Naturguten steht, also mehr ist, als die Natur und der physiko-teleologische Beweis zeigen kann. In dem Apis- oder Kälberdienst, der in Aegypten, aber auch in Israel herrschte, ist deshalb eine physische Carricatur des lebenzeugenden schöpferischen Jehova, weil darin Jehova, auch wenn seine Einheit bewahrt blieb, nur Naturcharakter hat.

3. So lange wir bloß im Reiche des natürlich Zweckmäßigen oder Guten und der Schönheit stehen und von einem absoluten Zweck nichts wissen, so bleibt etwas übrig, was dem absoluten Leben Gottes inadäquat ist. Das Zweckmäßige und Schöne ist ohne die Geistigkeit nothwendig nur endlich in Gehalt und Erscheinung. Daher da auch Polytheismus und Vermischung von Welt und Gott so leicht eintritt. In der Welt des Naturschönen und der endlichen Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit ist Wandelbarkeit, noch nichts wahrhaft Reales. Die Welt als schöner, sinniger Organismus gedacht, hat nur eine schwankende, wechselnde Realität, da alles Einzelne vergeht und doch nur in diesem vergänglichen Einzelnen das Naturschöne seine Darstellung findet. Und ebenso ist es mit den Mitteln und den Zwecken in diesem Gebiet. Die

[1] Ps. 104, 1. 145, 5.
[2] Ez. 1, 28.
[3] 2 Mos. 33, 18. 22; vgl. Off. 15, 8.
[4] 5 Mos. 33, 25.
[5] Apostelgesch. 7, 2. 2 Mos. 24, 6. 1 Kön. 8, 11. Jes. 6.
[6] Jes. 40, 5. Ez. 39, 21. 4 Mos. 14, 21. Jes. 26, 10. 35, 2.

Lebensbethätigung ist untrennbar mit dem Verzehrtwerden, mit dem Verbrauchen der Kraft verbunden. In diesem sich immer wiederholenden Untergang des als gut Gesetzten, in dieser Unruhe des Wechsels, welche die lebensfrohesten Völker zum Weheklagen über das Leben und zum Glücklichpreisen der Todten trieb, spricht sich am bestimmtesten aus, daß in dieser ganzen Sphäre keine Vollendung sei.[1] Die Unvollkommenheit haftet nicht bloß an den einzelnen Gestalten des Naturlebens, sondern auch an den Zwecken selbst, die als endliche, einzelne dem absoluten Leben inadäquat sind und ihm nicht genügen können, so daß diese ganze Sphäre ein großes Räthsel, ja ein Widerspruch wäre, wenn sie die abschließende sein sollte. Darin ist schon die Nothwendigkeit für neue weitere Bestimmungen angedeutet. Wie vollzieht sich nun aber wissenschaftlich der Fortschritt von dem physischen Gebiet zu einem höheren? Nicht durch Entwickelung oder Ableitung des Geistigen aus dem Physischen, im Gegentheil dadurch, daß wir die Vergänglichkeit, den Untergang des bloß endlich Zweckvollen und des bloßen Naturschönen näher betrachten und ihn mit der gewonnenen Idee der Teleologie zu reimen unternehmen.

§ 23. Uebergang vom physiko-teleologischen Argument zur Idee des Rechtes und zum geistigen Gebiet.

Dem Endlichen der Natur als solchem widerfährt nur, was sein Begriff aussagt, oder: Es wird ihm sein Recht, wenn es ohne Ausnahme ein Ende nimmt, womit sein wesentlicher Unterschied von dem Absoluten zu Tage kommt und behauptet wird. Allein sofern das Endliche doch auch seine Werthe in sich schließt, so steht durch solche Vernichtung die Gerechtigkeit dem Naturschönen und Naturguten nur schroff entgegen. Jene ist der Tod von diesem. Das

[1] Dahin gehört die Todtenklage in der syrischen und zum Theil der ägyptischen Religion. Aber auch die griechische Poesie und Prosa preist oft den Tod. Damit neigt aber der hellenische Geist zu der indischen Betrachtung des Lebens zurück, wie auch die Bereicherungen des Götterbegriffs, der in seiner Götterwelt gewonnen schien, ohne weiteren Fortschritt schließlich ihm wieder zergehen in orientalische Mystik (Neoplatonismus).

Maß, das zum Zweckvollen und zur Schönheit strebt (§ 22 b), ist noch in Widerspruch mit dem Maß, das jedem bloß endlich Guten sein Ziel setzt.[1] Dieser Widerspruch löst sich nur dadurch, daß es ein Höheres gibt, als das bloß Natürliche, den Geist, und daß das Natürliche dem Geiste gegenüber die bloße Stellung des Mittels einnimmt. Erst durch die Existenz dieses höheren Geistigen gibt es ein Recht, das nicht mehr mit Widerspruch (Unrecht) behaftet, sondern reales absolutes Recht ist.

1. Das ist nicht bloß ein tragischer Zufall, daß alles Einzelne oder Naturgute immer wieder vergeht. Das liegt in der Natur der Sache. Es geschieht dem bloß Naturguten sein Recht darin. Die Zwecke des absoluten Lebens können nicht bloß endliche sein; im Reiche dieser, als wären sie die absoluten, ist kein Beruhen; sondern die Idee des Maßes und der Ordnung, wie sie wiederstrahlt aus dem Endlichen, muß sich andrerseits auch gegen das bloße Naturschöne und endlich Zweckmäßige kehren, nämlich um ihm Maß und Ziel zu setzen. Es ist das die Grenzen hütende, die Unterschiede bewahrende Princip, der *ὅρος*, wodurch ein Jegliches in seiner Ordnung oder Schranke erhalten wird. Es ist das Recht und die den Werth jedes Dinges feststellende und hütende Ordnung, was an der bloß endlichen Welt selbst durch ihr Vergehen vollzogen wird, damit kein Ding über seinen Begriff hinausgehe. Und diese Grenzscheide, das Recht, als der Grenzwächter zwischen dem Unterschiedenen, zunächst zwischen dem Endlichen und Unendlichen, wird sich auch als der Wendepunkt zeigen, der von der Natur zum Geiste und von den bisherigen Eigenschaften Gottes zu den geistigen überführt. Auch in den heidnischen Religionen wird das geahnt. Die negative, vernichtende Seite des Absoluten dem Endlichen gegenüber ist im Moloch und in Siwa für sich fixirt. Noch näher gehören hieher Heraklits Erinnyen, die aller *ὕβρις* des Endlichen, allem Hinausschreiten

[1] Dieser Widerspruch, oder dieses Räthsel kann zur Gottesleugnung führen, oder zur Leugnung der Macht Gottes (so neuerdings im „Evangelium der armen Seele"), endlich zum Dualismus, der ein ewiges böses oder störendes Wesen neben dem Guten statuirt, sei es neben Gott (wie z. B. die philosophische Lehre von einer spröden, störrigen Materie will) oder in Gott selbst (wohin Schopenhauer und von Hartmann mit ihrem Gegensatz zwischen Intelligenz und Willen kommen).

über seinen Begriff durch Uebermuth widerstehen.[1] Dieses Moment, so wenig es schon den Begriff der Gerechtigkeit erschöpft, ist auch im A. T. vielfach anerkannt. Gott erniedrigt das Hoffärtige.[2] Der Fortgang nun von den physischen Bestimmungen des Gottesbegriffs zu den geistigen, von der Natur zum Geiste, dieser große Schritt vermittelt sich durch die Idee des absoluten Zweckes, dem die relativen Zwecke als vergängliche Mittel können zugeordnet sein und durch die Idee der Gerechtigkeit.

2. Das vernünftige Denken frägt nicht bloß nach dem Anfang oder dem Woher? nach der Realursache, die im kosmologischen Argument betrachtet wurde. Es frägt nicht minder auch nach dem Wohin und Wozu, nach dem *τέλος* oder der Finalursache. Die Idee des *τέλος* im allgemeinen wird erweckt durch die Data, welche das physiko-teleologische Argument betont. Dem vernünftigen Denken ist es gleich nothwendig, ist sie erweckt, die finale Ursache wie die reale vorauszusetzen, wie das auch bei den Fragestellungen an die Natur,[3] bei den Experimenten ein leitender Gedanke ist. Zwar Spinoza ist Gegner aller Finalursachen und auch seitens der neueren Naturforschung hört man häufig die Teleologie bestreiten. Aber was zuerst die letztere betrifft, so ist das doch nur eine Reaction gegen kleinlichen willkürlichen Mißbrauch, den man mit der Teleologie in der Natur trieb, in Wirklichkeit wird doch überall, wo Leben ist, zweckvolles Verhältniß der Theile zum Ganzen vorausgesetzt; wo man z. B. von einem Organ seine Function für das Ganze noch nicht kennt, da wird eine Lücke im Wissen angenommen, und erst wenn man weiß, wozu es da ist, ist das Denken beruhigt. Daher auch die neueste Naturforschung den Zweckbegriff wieder anerkennt, nur daß sie bei endlicher Teleologie stehen bleibt, daher ihr zugleich eine Dysteleologie entgegenstellt. So enge hängt die Vernünftigkeit des Seins zusammen mit dem vernünftigen Denken, daß Wissen, Weisheit unmöglich wäre, wenn das Sein als irrational, als zusammenhangsloses Chaos und nicht als in sich vernünftig geordnet gedacht würde. Wissen

[1] Vgl. Historia philosophiae — ex fontium locis contexta ed. H. Ritter et Preller ed 3. 1864. S. 20.

[2] Jes. 2, 5. 17. vgl. 2 Kor. 10, 5. § 24, 4.

[3] Z. B. in Betreff des menschlichen Körpers.

ist nur möglich unter Voraussetzung der Wißbarkeit, d. h. des vernünftigen Zusammenhanges, kurz der Vernünftigkeit oder Teleologie des Seins.[1] Wichtiger ist Spinoza's Einwurf, welcher die Teleologie, als etwas für das göttliche Wesen Erniedrigendes schlechthin entfernt wissen will. Denn da, meint er, der Zweck oder die Finalursache etwas Gutes sein müßte, und doch erst künftige Realität hätte, so hätte das absolute Sein durch Annahme eines Zweckes etwas Gutes außer sich, wäre also unvollkommen und würde in Zeit und Werden verflochten. So will er nur bewirkende aber keine Finalursachen zugeben, weder für Gott, noch für die Welt, die er mit Gott identificirt. Aber der Einwurf ist nicht zutreffend. Der Zweckbegriff ist nicht von einem zeitlichen Nach- und Voreinander des Zweckes und der Mittel abhängig. Zweck und Vermittelung des Zweckes können sehr wohl simultan beisammen sein, in stets lebendiger Reproduction. Für das göttliche sich selbst setzende Leben ist also damit, daß es sich selbst Zweck ist, keineswegs ein Werden in der Zeit gegeben. Was aber die Welt betrifft, so wäre freilich, wenn sie mit Gott identisch wäre, die Teleologie für sie zu leugnen. Sie hat Werden und Geschichte: was von ihr noch erreicht werden soll, ist noch nicht wirklich, was Alles auf das absolute Leben nicht anwendbar ist. Aber daraus folgt nur, daß die Welt aufhören müßte, Geschichte zu haben, d. h. Welt zu sein, wenn sie mit dem absoluten göttlichen Leben identificirt würde. Wird ihre Wirklichkeit anerkannt, so ist es für Gott kein Widerspruch, daß die Zwecke, die Gott ewig will, erst zeitlich in ihr realisirt werden; vielmehr mit dem Wollen einer Welt ist auch dieses gewollt, ohne daß dadurch Gott von der Welt abhängig oder beschränkt würde. So haben wir dabei zu bleiben, das vernünftige Denken als solches muß auf Finalursachen oder Zweckbegriffe ausgehen. Nun legt uns das physiko-teleologische Argument Zwecke vor Augen, dem Gebiet des Nützlichen, endlich Guten, Schönen angehörig, die schon Werthe oder werthvoll sind, zugleich aber ist überall Vergänglichkeit und Untergang in diesen Werthen. So gewiß es nun nicht irrational, vielmehr logisch oder begriffsgemäß ist, daß alles nur Physisch-Endliche vergeht, so kehrt doch die Frage unwiderstehlich wieder: Wozu dieser Wandel und Wechsel, wie gerecht er auch an sich sei? Warum ist nur Vergänglichkeit, nur Wechsel

[1] Vgl. Trendelenburg, Log. Untersuchungen.

in der Natur das Bleibende? Die Endlichkeit der Werthe erklärt da nichts, denn die Frage ist nun: Warum sind die Werthe so ohnmächtig, daß nur der Wechsel der Gestalten das Bleibende ist? Werden nicht diese Werthe dadurch entwerthet und zu bloßem Spiel, daß sie immer nur gesetzt werden, um aufgehoben zu werden? Man könnte nun zwar versuchen, sich allerlei Ursachen oder Zwecke dieses Wechsels des Entstehens und Unterganges zu denken, aber man bleibt in Räthseln und Widersprüchen gefangen, so lange das Denken in der Welt der Natur, der bloß endlichen Zwecke gefangen bleibt.[1] Wozu geht es unter und warum?

Sollen wir uns auf ein göttliches Fatum verweisen lassen, das unerbittlich alle Werthe, nachdem sie gesetzt sind, wieder vernichte? Fatalistisch ist in der alten Welt die chaldäische, theilweis die syrische Religion; und auch im Hintergrund der hellenischen Götterwelt steht die εἱμαρμένη, als die oberste Macht auch über dem Olymp. Aber die Berufung auf ein Fatum wäre nicht Lösung, sondern Wiederholung des Räthsels. Im Fatum als solchem ist kein Motiv, kein vernünftiger Grund dafür enthalten, warum ein Factum so ist, und nicht anders, sondern es ist nur wieder das Factum selbst damit als unausweichlich gesetzt. Das Fatum als solches ist leer in sich, ohne Sinn und Gefühl, hat keine Zwecke mit seinen Verhängnissen, sondern es gilt ihm Alles gleichviel, wie seinem scheinbaren Gegensatz, dem absoluten Zufall und der Willkür.[2] Ja es ist selber Zufall, daß dieses und nicht jenes von dem Fatum bestimmt ist. Das Fatum ist innerlich und für sich, oder nach seinem Inhalt leerer Zufall, nur für Anderes hat es Nothwendigkeit und ist so nur seiner Form nach als Princip der Nothwendigkeit gedacht. Es setzt das in sich materiell Zufällige, Werthlose doch als formell nothwendig. So ist es aber absolute Entwerthung aller Dinge und Zwecke, ein Widerspruch zwischen Form und Inhalt. Nun hat aber doch die Endlichkeit, sofern sie ist, einen Werth. Es ist in

[1] Der Tod und der Gedanke an ihn ist in der Geschichte des menschlichen Geistes eine gewaltige, die Besinnung weckende Macht. Vgl. Rosencranz, Die Naturreligion 1831. Edm. Spieß, Entwicklungsgesch. d. Vorstellungen v. d. Zustand nach d. Tod. 1877.

[2] Vgl. Trendelenburg, Beiträge II, 112—188: Nothw. u. Freiheit in der griech. Philosophie 1855.

ihr, wenn auch nicht in absoluter Weise Zweckmäßigkeit und ein Strahl von Harmonie und Schönheit. Ist gleich das Alles endlich, so ist es doch besser als das Nichtsein, das leere Nichts. Warum geht es doch unter? Es muß also für das Vergehen des Endlichen einen besseren Grund geben, als den Grund des Mephistopheles: daß, was entsteht, werth ist, daß es zu Grunde geht.

Ist nun dieser bessere Grund vielleicht die Geltung des Allgemeinen, die Beweisung seiner Macht über das Einzelne? So der Muhamedanismus, sofern sein Fatum Allah ist, seine absolute Machtvollkommenheit, supremum arbitrium. Gewiß ist das Allgemeine, zumal als Absolutes gedacht, an sich berechtigt, seinen Unterschied von dem Einzelnen und Besonderen zu beweisen durch dessen Untergang während es selbst bleibt, durch das Gericht, das diesen Unterschied manifestirt. Und das ist das wahre Moment in dem *θεῖον φθονερόν* der Alten, das allem Ueberschreiten der begriffsmäßigen Schranken eifersüchtig widersteht.[1] Das göttliche Wesen hat nothwendige Einzigkeit, kann logisch nicht dulden, daß Anderes ihm gleich sei oder zu sein scheine. Aber die Macht und Stärke durch bloße Vernichtung beweisen zu wollen, ohne etwas Besseres an die Stelle zu setzen, wie in der Verehrung Molochs oder Siwa's angenommen wird, wäre etwas Leeres und würde zu einem Cultus böser, feindlicher Mächte führen. Es haftete daran auch ein innerer Widerspruch. Denn würde wirklich als der höchste Zweck die Offenbarung der einzigen Macht Gottes angenommen, so offenbart sich ja diese weit mehr im schöpferischen Thun als im Vernichten. Bedarf doch die verzehrende Macht stets der schöpferischen, die ihr den Stoff gibt, ist so von ihr abhängig. Nehmen wir aber auch beides zusammen, die schöpferische und die vernichtende wie die Brahmanische Religion beide hat, den Wischnu und Siwa, und vereinigten beide in göttlicher Einheit, Trimurti (statt wie die persische Religion in einem Dualismus freundlicher und feindlicher Mächte stehen zu bleiben), wie soll das Göttliche dazu kommen, ohne Widerspruch mit sich, zu setzen, was es doch wieder nur richtend aufzuheben hätte? Eine Gottheit, die um ihre Einzigkeit zu beweisen, alternirend immer wieder zurücknähme, was sie gesetzt, und wiedersetzte, was sie aufhob, wäre

[1] Das Wahre hievon erkennt das A. T. an mit der „Eifersucht" Jehovas, der eine Ehre keinem Andern läßt. Vgl. Ps. 102, 27. 90. Jes. 40, 6. 7; vgl. 1. Tim. 6, 16.

mit sich selbst im Widerspruch. So kann die bloße Machterweisung unmöglich als der Zweck gelten, bei dem wir stehen bleiben könnten. Ja Gott wäre da so wenig die absolute Macht, daß er doch wieder durch ein Fatum, ein physisches Gesetz gebunden wäre, das ihn zwänge, zwecklos zu wirken, Ansätze von wirklichen, wenn auch endlichen Zwecken einem schlechthin werthlosen Spiele zu opfern. Aber die Vernunft muß sagen: Ein Zweck, wie die Naturzwecke und das Naturschöne, ist, wenngleich nur endlich, mehr als bloße blinde Macht oder Willkür. Mag also dem bloß Endlichen dadurch, daß es ein Ende nimmt, noch so sehr sein Recht widerfahren, das vernichtende Thun des absoluten Lebens wäre doch ein Räthsel und Widerspruch, nicht aber reines absolutes Recht, wenn es nur vernichtete, um in nichtssagendem Wechsel dasselbe wieder zu setzen. Wir können uns nicht mit einem leeren, sinn- und zwecklosen Spiele begnügen, das die Macht das absoluten Lebens triebe. Es ist auch nicht zu verwundern, daß die alten Religionen, welche diesen steten Wechsel des Naturlebens, z. B. im Wechsel der Jahreszeiten, besonders fixiren, wie die ägyptische, syrische, phrygische, entweder im absoluten Räthsel endigen, wie die ägyptische, die Hegel die Religion des Räthsels nennt, oder einem Taumel, einer Ekstase verfallen, wie die phrygische, wo das vernünftige Dasein in Raserei aufgegeben wird. Um nicht ein entgegengesetztes widersprechendes Thun oder Sein in die Einheit des Absoluten zu verlegen, ist nun von Philosophen und von Religions-Systemen noch ein ganz anderer Weg versucht worden. Die Erkenntniß des Räthsels, nämlich des Widerspruchs der Unvereinbarkeit jenes Entgegengesetzten, des Setzens und Aufhebens, des Lebens und des Vergehens, das die Erfahrung zeigt, ist der Entstehungspunkt der dualistischen Religionen und Systeme. Sie können für beide Urmächte, die sie setzen, wenigstens feste, jeder von ihnen entsprechende Zwecke setzen, statt einem und demselben Wesen widersprechende, sich aufhebende Zwecke zuzuschreiben. Da wird gesagt: Es gibt, wie die Welt zeigt, eine höhere gute Macht mit entsprechenden guten Zwecken. Ihr kann, ohne Unwürdiges von ihr auszusagen, das Uebel und das Böse in der Welt nicht zugeschrieben werden. Es muß daher eine feindliche böse Macht neben ihr anerkannt werden, die der guten widersteht, ihre Zwecke stört und auch für sie wenigstens theilweise unüberwindlich

ist.[1] Diese Hypothese des Dualismus, hat in slavischen und keltischen Religionen, sowie in der persischen ihren Ausdruck gefunden, von denen die ersteren, niedrigeren besonders das Uebel in der Welt, das Schädliche, Chaotische, Disharmonische ins Auge fassen, die persische aber, eine heidnische Vorstufe der hebräischen, schon auch auf das sittliche Uebel, oder das Böse sieht. Daß die Welt des Guten und des Bösen an zwei Reiche vertheilt wird, das ist ein Fortschritt im Vergleich mit der diesen Gegensatz ohne weiteres auf ein und dasselbe Göttliche übertragenden und so Gutes und Böses indifferentiirenden Ansicht. Der Dualismus kann durch die Zweiheit seiner Reiche der Wahl, der Freiheit eine Stätte lassen, wenngleich das als unausweichliches Factum oder als Fatum hingenommen wird, daß zwei Mächte sich gegenüber stehen, die schlechthin entgegengesetzt sind. Aber andererseits widerspricht der Dualismus solcher zweier Mächte der Absolutheit des göttlichen Wesens selber, woraus seine Einheit und Einzigkeit floß (§ 19), der vollen Realität der Gottheit, die damit beschränkt und endlich würde. So ist auch dieser Weg abgeschnitten.

Das Resultat von diesem Allem ist: Das Suchen nach einem widerspruchslosen Zweck darf nicht aufgegeben werden. Er ist aber nur zu finden, wenn es nicht bloß endliche Zwecke gibt nach Gehalt und Macht; nicht bloß vergängliche, sondern einen höheren oder absoluten Zweck, der auch in diesem Wechsel des Endlichen behauptet und durchgeführt wird und welcher, weil er absolut werthvoll an sich ist, zur Absolutheit des Göttlichen sich nicht mehr inadäquat verhält, ja mit welchem es sich reimt, daß er auch Vergängliches als Mittel für sich setzt. Der Wechsel, die Vergänglichkeit und das Verbrauchtwerden des Endlichen ist dann nicht irrational, wenn es einem Bleibenden, einem Höheren als nur Endlichen, also einem unendlichen Zwecke dient.

3. Dieser höhere, über der Natur liegende, also übernatürliche Zweck ist der Geist. Das geistige Gebiet erst ist das lösende Wort des Räthsels, welches für das vernünftige Denken bei Betrachtung des Naturlebens für sich stehen bleibt. Die Natur bliebe für die nach einer

[1] Außer Bayle hat in neuerer Zeit Stuart Mill diese Hypothese verfochten. Um der Uebel in der Welt willen leugnet er die Allmacht des gütigen Gottes.

Finalursache fragende Vernunft ein Widerspruch, wenn es kein höheres Gebiet gäbe, als das natürliche, wenn dieses nicht durchbrochen würde durch das geistige Gebiet und durch dieses das Werden wie das Vergehen, das Verbrauchtwerden des endlich-Zweckmäßigen, wie das fortgehende Erneutwerden desselben in neuen Gestalten gerechtfertigt und begründet wäre. Dadurch tritt, was zuvor schon Zweck war, aber endlicher, in einen größeren Zusammenhang, in Beziehung zu einem Höheren, dem es sich als Mittel einverleibt. Das Räthsel der Theodicee in seiner Beziehung auf die Natur wird dann lösbar sein, wenn es eine höhere Welt gibt, als die bloß endliche, eine solche, in deren Kraft und Vollmacht jener Wechsel, die Negation alles Endlichen und die neue Setzung desselben vollzogen wird und welche eben sich selbst als den absoluten Zweck will, dem alles Andere, alle endlichen Werthe und Zwecke sich unterordnen und eingliedern. Damit ist dann aber auch der Idee der Gerechtigkeit Genüge gethan und dieselbe bestimmt als absolute Gerechtigkeit gedacht, die dem göttlichen Wesen eignen muß. Das absolute Leben, das fordert eine vernünftige Betrachtung, muß nicht bloß das Recht des „Stärkeren" haben, das noch nicht wahres Recht ist, darf auch nicht bloß relativ Recht, relativ Unrecht haben, wie das sich ergäbe, wenn nur diese endliche Welt wäre. Dasselbe muß vielmehr das absolute Recht, die Gerechtigkeit in sich tragen. Es muß zu dem Ende auf absolute, nicht bloß jene endlichen Zwecke abgesehen sein, und diese vertretend ist es dann gerecht, auch wenn es die endlichen Zwecke wechseln läßt, schon im Wollen derselben ihre Dauer begrenzt und ihnen ihre Stellung so anweist, wie der absolute Zweck es erfordert. Mit dem Geistigen ist ein Gut gegeben, dessen Förderung und Schutz schlechthin gefordert ist, so daß dadurch Gott reine Gerechtigkeit ist, vollkommenes Recht, nicht theilweises Unrecht in ihm. Diese Seite der Sache betrachten wir bald näher. Hier ist zunächst bei dem gewonnenen Gebiete des Geistes im allgemeinen noch etwas zu verweilen.

Anmerkung. So ist der Dualismus vermeidlich, ohne die Unterschiede des Guten und Nichtguten und damit des Werthes oder Unwerthes auszulöschen. Ein Schein, oder gleichsam ein mißverstandener Laut von der Gerechtigkeit liegt in der Religion, die von früh an der hebräischen benachbart war. Der Dienst des Himmelskönigs מֶלֶךְ (Moloch), in welchem der uralte Gott der Semiten El Eljon, Chon[1]

[1] Vgl. Movers, Die Religion der Phönicier.

verschmolz mit Kronos, dem seine Kinder verschlingenden Saturn, betrachtet das Göttliche als eifersüchtige Naturmacht. Das ist nach Oehlers treffendem Ausdruck die Fratze des Jehova, nach der negativ richtenden Seite.

4. Das absolute Wesen oder die Gottheit ist Geist. Die Idee des absoluten mit sich einigen Lebens kann inmitten der endlichen Welt und der Ideen, die sie theils anregt, theils doch nicht verwirklicht, nur behauptet werden, wenn Geist ist, eben damit ein schlechthin werthvoller Zweck, der ewig erreicht ist und der gesicherte Existenz hat inmitten der Vergänglichkeit. Nur durch eine nicht willkürliche Erhebung über die Sichtbarkeit kommt das vernünftige Denken zu seinem Ruhepunkt; das, zu welchem die Erhebung geschieht, ist daher vor allem immaterielles, unvergängliches Wesen und schon insofern Geist.[1] Aber in unserm Zusammenhang drückt „Geist" auch ein Positives aus, ein die Natur und ihre Kategorien transcendirendes, eigenartiges Sein, das nicht bloß gradweise von höherem Werthe als alle endlichen Werthe, sondern das auch absoluter Endzweck sei. In diesem Höheren nun oder in Gott als Geist werden die Principien liegen für alle jene Ideen, deren nur endliche Erscheinung oder deren Typus die Welt bildet, für das Maß, die Zweckmäßigkeit und Ordnung, die Harmonie und Schönheit. Gott als Geist ist der ursprüngliche Ort der „ewigen Wahrheiten", in ihm haben sie ihr absolutes Sein. Sie sind nicht erst durch einen Willen geworden, vielmehr ewig wahr in sich selbst; aber doch sind sie auch nicht eine Macht oder ein Fatum über Gott, denn er ist das absolute Sein auch von ihnen. Sie fallen ewig in seines Wesens Umkreis, nämlich als des Urgeistes. Diese Kategorien setzen schon eine göttliche Intelligenz voraus, einen Verstand, dem die ewigen Wahrheiten der Logik, Mathematik, Aesthetik gleichsam als wesentliche, zur Natur Gottes gehörige Mächte beiwohnen, die da bereits als geistig bestimmt ist. Zweck, sei er endlicher oder absoluter, ist nicht ohne Intelligenz, so auch Schönheit und Ordnung. Aehnlich wurden wir auch schon (§ 21), wo von Gottes absolutem Leben und seiner Macht die Rede war, indirect auf den Geist hingewiesen, denn es zeigte sich uns: Gott wäre nicht schlechthin mächtig, sondern seine Kraft wäre die Macht über ihm, wenn er genöthigt wäre, sie, wie sie ist, zu offenbaren,

[1] Joh. 4, 24. Hebr. 11, 3. Vgl. § 19.

wenn er nicht vielmehr die Macht über seine Macht wäre und diese in seiner Gewalt hätte. Solche Macht kann aber wieder nur liegen in dem Geiste, der nicht bloß reines unendliches Sein in sich ist, noch andrerseits nur absolutes Können, sondern der auch sich selbst in seiner Gewalt hat oder die Macht über sein Können und so frei ist. Dasselbe Resultat ergibt sich auch von folgender zum ontologischen Argument zurückgreifenden Betrachtung aus. Der erwachten Vernunft liegt der Geist, die Vernunft selbst, näher als die Natur und schon aus dem Begriffe des Wissens ergibt sich die Geistigkeit des absoluten Seins (§ 18). Denn wie könnte das absolute Sein, das als reale Urmöglichkeit wie des Existirenden oder des Seins, so des Denkens und Wissens nothwendig zu denken war, diese Möglichkeit sein, wenn es nicht in sich geistig wäre? Geist aber oder Vernünftigkeit ist ferner wesentlich Bewußtsein und Wille, beides in Einheit. Doch die verschiedenen Seiten des Geistes und ihre Explication werden sich uns im Folgenden Schritt für Schritt ergeben. Das Erste im geistigen Gebiet, wodurch dieses sich abgrenzt gegen das nur Endliche und Natürliche, bleibt aber die Gerechtigkeit.

§ 24. Das juridische Argument und die absolute Gerechtigkeit.

Die Gottheit ist als absolute Gerechtigkeit zu bestimmen. Die Gerechtigkeit ist die sich selbst behauptende Ehre Gottes als der absoluten, idealen und real-energischen Norm und Hut aller Werthgebung.

1. Das juridische Argument ist weniger ausgebildet worden als die bisherigen, was mit der Vernachlässigung zusammenhängen dürfte, die der Begriff der Gerechtigkeit verhältnißmäßig in der Theologie erfahren hat, dessen Schwierigkeit eben in der Zwischenstellung zwischen dem Natürlichen und Geistigen, oder darin besteht, daß er einerseits seine Wurzeln in die natürliche Welt treibt und da gleichsam vorbildliche Erscheinungen seiner selbst im Reiche des Maßes und der Ordnung hat, andrerseits aber in das absolute, geistige Gebiet übergreift. Am ehesten könnte als juridisches Argument jener Kant'sche Satz von der Nothwendigkeit einer dem sittlichen Werth proportionirten Glückseligkeit gelten. Kant schließt dabei nicht, wie man im physikoteleologi-

schen Argument versuchte, von der Vollkommenheit der Welt, also hier der vollkommenen Existenz des Rechtes in der Welt auf eine absolute gerechte Causalität, sondern richtiger läßt er durch die unbefriedigende Beschaffenheit der Welt die Vernunft nur angeregt werden, um die Rechtsidee zu concipiren und einen Richter zu postuliren, der Glückseligkeit und Werth in das rechte Verhältniß bringt. Aber abgesehen davon, daß so das positive Sittliche voreilig einträte, stehen sich hier Glückseligkeit und Tugend zu äußerlich gegenüber. So puristisch sonst Kant ist, und so gleichgültig, ja spröde gegen das Physische, so verkennt er hier doch, daß die wahre Tugend auch schon in sich selbst eine Glückseligkeit hat, die das Laster entbehrt und daß der Tugendhafte nicht daran denkt, einen gerechten Anspruch auf äußere Glückseligkeit zu haben oder geltend zu machen. Statt des Kant'schen Weges ist im Bisherigen ein andrer Beweisgang vorbereitet, zu welchem nun überzugehen ist.

2. Im Allgemeinen haben wir § 23 gesehen, die Lösung der Räthsel, die im Gebiet des Naturlebens bleiben, kann nur im Gebiete des Geistes liegen. Auf ihn wies die vernunftnothwendige Idee des Zweckes, der als absoluter zu denken war, wenn wir nicht den Wechsel von Vergehen und Entstehen als etwas Unlogisches, die Gerechtigkeit desselben nicht als theilweises Unrecht denken sollten. Nur wenn ein absoluter Zweck da ist, kann auch absolute Gerechtigkeit sein. Wie ist nun aber das Verhältniß zwischen dem absoluten Zweck und der absoluten Gerechtigkeit zu denken? Beide gehören schon dem Gebiete des Geistes an. Die Conception der Idee der Gerechtigkeit ist der entscheidende Schritt, der in das Reich des Geistes als einer Größe führt, die nicht mehr bloß Mittel oder endlicher Zweck, sondern Zweck alles Andern ist: und dieser Schritt ist an sich schon Selbstbejahung des Geistes. Wer die Idee der Gerechtigkeit anerkennt, bejaht schon damit den Geist. Aber wir müssen nun erst dieses Gebiet des Geistes anbauen. Und dazu ist der erste Schritt, daß wir erkennen: Der absolute Zweck und die absolute Gerechtigkeit verhalten sich so zu einander, daß schon die *absolute Gerechtigkeit* selber ein *absoluter Zweck*, Inhalt desselben ist. Um dies zu erkennen, betrachten wir ihren Begriff näher.

Wir machen vor Allem, auch hier, um nicht den Fortschritt auf die Welt zu stützen, die wir hier noch nicht haben, den ontologischen Gedanken, der für das absolute Sein der nothwendig zu denkenden Idee einsteht, geltend und wenden ihn auf die Idee der Gerechtigkeit an. Wir sagen also: Die Rechtsidee, wenn sie auf positive oder negative Anregung concipirt ist, kann von der Vernunft nicht wieder aufgegeben werden, sondern sie ist eine nothwendige Vernunftidee, der das Sein in dem Absoluten, und das schlechthin vollkommene Sein in ihm nicht fehlen kann. Aber dieselbe absolute Gerechtigkeit muß auch als ein Gut in sich selbst, als ein schlechthin werthvoller Zweck in sich anerkannt werden. Was immer auch ihre Bethätigung sei, sie selbst ist geistiger Art. In dem Rechte selbst liegt ein Gut von unendlicher Bedeutung; das Gerechte besagt mehr als alle bloß endlichen Werthe. Es ist darin dem Schönen gleich, daß es nicht bloß um eines Andern willen, wie das Zweckmäßige und Nützliche, sondern um sein selbst willen gepriesen wird. Es ist Selbstzweck, aber nicht bloß, wie das Naturschöne, endlicher Art. Das absolute Recht ist ein solches Gut an ihm selbst und allem Anderen gegenüber so berechtigt, daß das Wort seine Wahrheit hat: fiat justitia, pereat mundus, nämlich wenn die Welt in ihren endlichen Werthen nur dazu da wäre, um das Recht, diesen absoluten Werth zu negiren. Ebendaher kommt dem Recht weder ein bloß subjectiver, noch ein bloß empirischer Ursprung zu.

Es ist **erstens kein bloß subjectiver Begriff**, weder bloß Sache menschlicher Betrachtungsweise, noch bloß Werk menschlichen Beliebens, Uebereinkommens, Vertrages, so daß es rein in des Menschen Willkür stünde, das Recht zu machen. Vielmehr, so groß auch der Antheil ist, der in der staatlichen Rechtsbildung den Menschen überlassen ist, so gewiß sind sie sich bewußt, in der Rechtsbildung nicht willkürlich verfahren zu dürfen, sondern um so gelungener ist diese, je mehr die rechtsbildenden Subjecte sich zu Organen der Rechtsidee hergeben, die das Recht nicht machen, sondern in die Vernunft und Nothwendigkeit der Sache sich vertiefen, das Recht aufsuchen und „finden", um darnach auch das etwa geltende positive Recht, wo nöthig, der Idee zuzubilden. Daher die Juristen von einem Schöpfen des Rechtes, nämlich aus der Vernunft der Sache reden. Also hat das Recht eine objective Seite an sich, durch

die es des Menschen mächtig ist, nicht aber ist der Mensch des Rechtes mächtig. Jedem Uebereinkommen oder Vertrag, bei dem das Belieben im Einzelnen seine Stelle haben mag, geht doch das objective Recht voran, das die Rechtspflicht begründet, den Vertrag zu halten, so daß auch ein durch Vertrag zu Stande gekommenes Recht dessen geständig sein muß, seine Kraft nur zu haben durch ein rechtliches Apriori, das dem Vertrage vorangeht, nicht aber ihm entstammt. So verhält es sich mit der Legislation schon in Beziehung auf die Gerechtigkeit des Verkehrs (iustitia commutativa). Ebenso muß überhaupt die gesetzgebende Thätigkeit das Rechte finden. Aber ähnlich verhält es sich auch mit der richtenden, überhaupt vollziehenden Gerechtigkeit. Es steht nicht in ihrem Belieben, das, was in ihren Kreis fällt, zu richten oder nicht, sondern auch die Durchsetzung des Rechtes in der Wirklichkeit ist in rechtlicher Nothwendigkeit gegründet. Uebrigens hat das Recht eine noch weitere Bedeutung, als für den Staat. Dieser ist nicht Verwalter des ganzen Rechtes z. B. der Familie, Kirche u. s. w.

Daß das Recht zweitens auch nicht bloß aus zufälliger Erfahrung gerechter Handlungen oder Ordnungen stammt, sondern eine Vernunftidee ist, wird besonders daraus erkannt, daß das Bewußtsein des Gerechten und des Ungerechten nicht da am lebendigsten erwacht, wo die Wirklichkeit in ihrem gemessenen, geordneten Gange fortläuft, sondern gerade da, wo sie dem Rechte widerspricht.

Da nun aber Recht und Gerechtigkeit eine nothwendige Vernunftidee ist und etwas absolut Werthvolles damit ausgesagt wird, so sind sie auch von dem göttlichen Wesen zu prädiciren, und eben damit, daß das Recht in Gott seinen ursprünglichen Ort hat, ist seine Objectivität wahrhaft gesichert. Hier tritt nun aber ein Bedenken ein. Es könnte scheinen, daß von der Gerechtigkeit die Rede nur sein könne, wenn eine Welt ist; daß sie aber für das göttliche Leben in sich selbst eine Bedeutung nicht haben könne. Denn Gerechtigkeit, meint Aristoteles,[1] ist ein Verhalten gegen Andere, und Niemand könne sich selbst Unrecht thun, womit auch gesagt ist, Niemand könne gerecht sein im Verhältniß zu sich selbst. Und so haben denn auch manche Neuere die Gerechtigkeit nur

[1] Eth. nicomach. V, 3.

als eine nur transeunte Eigenschaft Gottes bestimmt, was so viel hieße, als: Gott sei nicht in sich selbst und abgesehen von der Welt, gerecht, sondern nur in seinem Thun in und an der Welt. Allein wenn in Gottes gerechtem Thun nicht ein Inneres, immanente Gerechtigkeit sich offenbarte, so wäre in diesem gerechten Thun nicht Nothwendigkeit, sondern es wäre nur ein willkürliches Thun, weil es seine Wurzeln nicht in Gottes Wesen hätte; und so würde der Begriff der Gerechtigkeit doch wieder zu etwas Subjectivem, er wäre in unserer, wenn auch zufälliger Weise uns zugenöthigten Vorstellung begründet, und damit fiele die Idee des objectiven Rechtes selber dahin. Aber das Recht gehört so gut als die Mathematik und Logik zu den ewigen Wahrheiten, die von Gott selbst vertreten werden, ja mit denen sein Wesen geeint ist.[1] Wenn, wie Aristoteles meint, von Gerechtigkeit nur da die Rede sein könnte, wo eine Mehrheit von Rechtssubjecten sich gegenübersteht, dann wäre zu sagen, das Recht wäre erst geboren mit dieser Mehrheit als die Regel für ihr gegenseitiges Verhältniß, das sich in Rechten und Pflichten entfaltet. Es sei also in der einzelnen Person für sich noch nichts von Recht und Gerechtigkeit, sondern das Recht sei nur gleichsam ein nachgebornes Kind, ein Product des sich ordnenden Verhältnisses freier Wesen. So möchte dann der Vertrag oder das Belieben der Subjecte als des Rechtes Vater bezeichnet werden, während schon die hellenische Religion der *Δίκη* den Zeus zum Vater gibt, und sie gleichsam als Hüterin an den Thron desselben stellt.[2] Hat aber Recht und Gerechtigkeit nicht einen Halt an dem göttlichen Throne selbst, so bleibt das Recht selber ewig in der Schwebe wie ein Luftgebilde, möge es sich von unten aus der Empirie, oder aus der subjectiven Vernunft entwerfen. Allerdings findet sich die reiche Entfaltung des Rechts erst in den verwickelten Verhältnissen der Welt, erst in der Gemeinschaft von Rechtspersonen. Aber nur so kann Recht und Gerechtigkeit auch in der Gemeinschaft mehr als bloßer Vertrag sein, wenn jede Person die Rechtsidee wenigstens keimweise als Mitgift zur Gründung von Rechtsgemeinschaften hinzubringt und diese Idee Präexistenz hat vor den Rechtspersonen. Als nicht bloß nützlich sondern schlechthin werthvoll und nothwendig in sich muß daher

[1] § 23, 4.

[2] Vgl. Ps. 89, 15. 97, 2. Gerechtigkeit und Gericht sind seines Thrones Festung.

das Recht seinen Ort auch an der höchsten Stelle im absoluten, göttlichen Leben selbst haben. Unter dem Himmel, bei Menschen und Staaten gibt es ein Recht bloß, weil es ein Recht gibt im Himmel, in der Sphäre des Göttlichen selbst. Wie nun in dieser von Gerechtigkeit könne die Rede sein, davon sofort ein Weiteres, wenn wir die nähere Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit überhaupt gesucht haben. Wir betrachten ihn zuerst im Allgemeinen, dann die Anwendung dieses Begriffs auf den Begriff der Gottheit.

3. Bei allen höher stehenden Völkern des Alterthums ist die Gerechtigkeit der höchste sittliche Begriff. So bei den Griechen und Römern, besonders aber bei den Hebräern. Sie ist unter den Cardinaltugenden die oberste, nach Platon die Seele, die in allen Theilen des Staatskörpers, dieses großen Menschen wohnt und sie verbindet. Analysirt man, was zu diesem Begriff gehört, so ist gerecht das dem Rechte, (מִשְׁפָּט) das als ein Objectives dasteht, Gemäße, und Gerechtigkeit ist die diesem objectiven Recht gemäße Weise des Seins oder Thuns. Darin liegt aber 1) ein objectives Recht als Norm oder Gesetz, das Geltung unbedingt beansprucht, das obligatorisch und unverbrüchlich ist; 2) ein Subject, dem diese Norm gilt, das ihr unterthan oder subjicirt ist; 3) wenn nun das, was der unbedingten Norm entsprechen soll, ihr adäquat ist, so ist dasselbe recht oder gerecht, so ist Gerechtigkeit ververwirklicht. Dabei kann noch unentschieden bleiben, ob die Norm den Charakter der Positivität hat, oder ungeschrieben im Herzen, oder aber in den Dingen, ihrem Wesen und Begriff liegt. Wir verweilen hier zunächst nur bei dem Ersten, der unbedingten Norm. Denn das Erste, um zu wissen, was Gerechtigkeit sei, ist, daß die objective Norm feststehe. Diese wird besonders im A. T., wo Gerechtigkeit (Zedakah) Geradheit ist, unter dem Bilde einer geraden Linie vorgestellt, eines unveränderlichen, unbewegt sich selbst gleichen Richtscheites oder einer Richtschnur.[1] Während das Krumme das sich selbst Ungleiche, nicht Verläßliche und Unveränderliche ist, daher nicht tauglich, um daran das Gerade oder sein Gegentheil sicher zu erkennen, so ist dagegen das Gerade das Maß, woran sowohl das Gerade als das Krumme gemessen werden kann. Man kann hieraus sehen, wie hier der Begriff des Rechtes

[1] Jes. 28, 17. Ps. 45, 7: Dein Scepter ist ein gerades Scepter.

und der Gerechtigkeit mit dem mathematischen und logischen Begriff der Richtigkeit zusammenhängt, obwohl darin nicht aufgeht.[1] Aehnlich verhält es sich mit dem Begriff des Maßes. Schon die mathematischen und logischen Gesetze sind objectiv, unbeugsam, wenn auch das Subject ihnen denkend oder handelnd widersprechen kann auf seine Gefahr. Diese Unbeugsamkeit mathematischer und logischer Art nimmt das objective Recht in sich herein und erkennt sie an: denn gerecht ist, daß ein Jegliches behandelt werde nach seinem Begriff als das, was es ist, d. h. logisch. Sein Begriff ist auch sein Maß; und ungerecht wäre es, wenn es nach einem andern Begriff als dem seinen behandelt würde. So ist z. B. Lüge ungerecht, und zwar so, daß es auch schon unlogisch ist, das Sprechen, das nach seinem Begriff Offenbarung eines Inneren sein will, zur Verhüllung, ja zum Gegentheil zu verwenden. Unterschlagung anvertrauten Gutes ist ungerecht, indem unlogisch. Denn unlogisch ist, durch die That zu sagen, fremdes anvertrautes Gut sei zugleich nicht fremd, sondern sei Eigenthum des Unterschlagenden. Beides ist soviel als, durch die That sagen: A sei nicht A. Ungerecht sein heißt, den praktischen Versuch machen, die Logik der Welt umzustürzen. Gerecht sein heißt, der Logik der Dinge folgen, wie sie von Gott geordnet sind. Darum heißt es: „Recht muß doch Recht bleiben."[2] Menschliches Unrecht, wenn es auch eine Zeit lang siegen kann, kann sich nie zum Rechte machen, das ist eine innere Unmöglichkeit. Um dieses engen Zusammenhanges der Gerechtigkeit mit Mathematik und Logik willen, ist es dem A. T. so natürlich, die Ungerechtigkeit auch Thorheit zu nennen. Sie ist es auch an ihr selbst, nicht bloß um ihrer der Vereitelung zugehenden Plane willen. Gerechtigkeit ist nach einer Seite auf die Willenswelt angewandte Logik und Mathematik, worin eben der Beweis liegt für ihren nicht bloß subjectiven Charakter. Ihre Forderungen schließen in sich eine logische und mathematische Nothwendigkeit, d. h.: daß auch der Wille wie der Verstand nach der Logik der Dinge handle, und nach dem Maße sich richte, das jedem Dinge gesetzt ist. — Aber damit ist der Begriff der Gerechtigkeit noch nicht erschöpft. Das bloß logische Handeln wäre

[1] Der Tübinger Jurist Schrader hat eine Dissertation über den Zusammenhang der Jurisprudenz mit der Mathematik geschrieben.

[2] Ps. 94, 15.

nichts weiter als verständiges oder kluges Handeln. Würde bloß die Norm der Logik und Mathematik gebrochen, so würde das unverständig und objectiv eine Verkehrung, Unwahrheit sein, aber noch nicht das Unrecht und die Ungerechtigkeit erschöpfend beschreiben. Die Norm der Gerechtigkeit schließt, weil sie schon bestimmt auf einem höheren Gebiet als dem natürlichen liegt, nämlich dem des Geistes, noch etwas Höheres als bloß das Recht der Logik und des Maßes ein, oder als die bloße Rücksicht auf den dauernden Nutzen, nämlich: eine unverbrüchliche Heiligkeit, die eine subjective Scheu vor Verletzung verlangt, wie schon die Römer dieses ausdrücken, indem sie Jus und Injustum von Fas und Nefas noch unterscheiden. Und ähnlich nehmen wir im A. T., der Religion des Gesetzes wahr, daß die „Heiligkeit“, der ältere und reichere Begriff ist, während der der Gerechtigkeit erst später zu kräftiger Entwickelung aus dem Begriff der Heiligkeit gelangt.

Woher kommt nun der Norm der Gerechtigkeit, diese hohe ja einzige Würde und Heiligkeit? Diese Frage wird uns weiter führen. Sie kommt ihr nicht von ihrem Ursprung für sich; denn von Gott ist auch das Logische, sondern davon, daß der schlechthin höchste, absolut werthvolle oder heilige Zweck von ihr vertreten wird. Um dieses Inhaltes willen, den die Norm der Gerechtigkeit vertritt und energisch vor Umsturz zu schützen hat, hat sie schließlich ihre ganz einzige Nothwendigkeit und Unverbrüchlichkeit. Und so langen wir wieder dabei an, daß der Begriff der absoluten Gerechtigkeit erst feststeht durch höhere, mehr als endliche und natürliche, durch schlechthin werthvolle geistige Zwecke, die sie verwaltet, denen aber die relativen, endlichen Zwecke eingegliedert sein können.

Anmerkung. Die Idee des Rechtes, dieses zunächst Formellen, ist allerdings schon in sich ein schlechthin Werthvolles, eben dadurch, daß sie einen Inhalt vertritt, der über dem Natürlichen, über bloß endlichen Werthen, ja auch über dem bloß Logischen oder Mathematischen steht, also daß sie einen geistigen Inhalt vertritt, wie z. B. selbst das Privatrecht in letzter Beziehung um eines Geistigen, der Person willen da ist. Das Gebiet des Geistes darf zwar keine willkürliche oder gleichgültige Stellung gegen die Natur und ihre Ordnungen einnehmen, aber hat nicht sie mit ihren endlichen Werthen zum Herrn, sondern der Geist drückt ihr als seinem Stoffe seinen Stempel auf, schließt die Coordination oder gar die Subordination im Verhältniß zum Natürlichen schlechthin aus, fordert die Unterordnung des Natürlichen unter das Geistige, gliedert sich jenes ein und gibt ihm erst so einen gewissen

Antheil an sich selber. Damit geschieht dem Natürlichen sein Recht. Denn es muß sich zu seinem bloß relativen Werthe oder dazu bekennen, daß es seine Ordnung und die Einheit in seiner Vielheit nur gewinnt in der Bezogenheit auf das Geistige mit seinen absoluten Werthen.

Statt die Selbstgenugsamkeit des Natürlichen anzuerkennen, die nicht da ist, weil es nicht absolute Zwecke in sich hegt, macht die Gerechtigkeit die nothwendige Unterordnung unter und die Bestimmbarkeit des Natürlichen durch das Geistige als eine Seite des Natürlichen selbst geltend. Seine Verwendbarkeit und Verbrauchbarkeit für den Geist ist seine Güte und Wahrheit. Der wahre Begriff der Natur, alles Physischen ergibt sich so erst aus dem Geiste, der ihre dienende Beziehung zum Geiste erkennt und geltend macht. Wiederum aber der Geist kann den wahren Begriff von sich nicht erreichen noch realisiren, wenn er nicht die Idee des positiven, absoluten Zweckes als eines von der Gerechtigkeit zu schützenden, weil schlechthin werthvollen fixirt und ausbildet.

4. Die göttliche Gerechtigkeit. Daß die Gerechtigkeit, weil sie nicht kann eine bloß subjective Vorstellung sein, sondern eine Vernunftidee ist, die ein wesentliches Gut aussagt, nicht kann außerhalb des göttlichen Lebens fallen, daß sie ihren ursprünglichen ewigen Ort in Gott haben muß, ist gezeigt. Aber wie ist es möglich, Gott als gerecht schon in sich, auch abgesehen von der Welt zu denken? Sollen wir sagen: die Weltidee sei ewig in Gott und durch die Beziehung auf sie werde Gott gerecht? Aber da wäre doch wieder die Gerechtigkeit nicht ursprünglich in Gott, nicht grundlegend für die Weltidee selbst, weil Gott erst durch die Beziehung auf diese gerecht würde. Außerdem wäre eine bloß ideale Beziehung, die Beziehung auf die bloße Weltidee, noch nicht reale Gerechtigkeit. So müssen wir also auch abgesehen von der Weltidee wie von der Welt Gott als gerecht in sich oder im Verhältniß zu sich zu erkennen suchen. Dazu kann uns, abgesehen noch von der H. Schrift, ermuthigen, daß Platon abweichend von Aristoteles weit davon entfernt ist, die Gerechtigkeit bloß auf das Verhältniß zu Anderen zu beziehen. Er erkennt auch eine Gerechtigkeit an im Verhältniß zu sich selbst, sowohl bei dem Staat, dem „großen Menschen", als in den Einzelnen. Ja diese innere Gerechtigkeit ist ihm die Quelle der transeunten. Das kann er in Beziehung auf den Menschen vermöge seiner Trichotomie durchführen. Gerecht in sich ist: wer dem Leib, der ψυχή, der Vernunft, Jedem das Seine zu Theil werden läßt. Allein damit ist über Gott noch nichts unmittelbar gesagt,

wie auch Platon sich nicht darauf einläßt. Die Idee der Gerechtigkeit setzt mindestens eine Zweiheit voraus, und so kann Gott, um der ursprüngliche Ort der Gerechtigkeit zu sein, nicht als abstracte Einfachheit gedacht werden, sondern nur als in sich selbst unterschieden. Aber Gott ist nicht abstract einfach zu denken; das ist uns auch schon bei der göttlichen Selbstbegründung, weiterhin da deutlich geworden, wo wir in Gott die Fülle unendlicher Lebenspotenzen sehen mußten. Besonders aber haben wir durch die Nothwendigkeit des Ueberganges zum Geist den Unterschied von physischen und geistigen Bestimmungen im allgemeinen gefunden und im Geistigen selbst ist der Unterschied zwischen Wollen und Wissen, von welchem später näher zu reden sein wird. So wird denn auch gesagt werden können, wie Gott schon in sich selbst könne absolut gerecht sein. Die Meinung, daß alles in Gott für ihn identischen Werthes sei, nichts übergeordnet, nichts untergeordnet, bedroht den Unterschied zwischen dem Physischen, z. B. der Macht, und dem Geistigen, oder verfährt, als wäre der Unterschied zwischen dem Physischen und Geistigen oder gar Ethischen ein nur subjectiver, nicht in Gottes objectivem Wesen gegebener. So sagen wir also: Es ist in Gott die den Werth des Unterschiedlichen bestimmende Norm, die Norm der Wahrheit, die nicht außer oder über, sondern in Gott und seinem Wesen gegeben sein muß, worin sie auch bestehen möge. Es ist dieses das Analogon der justitia legislativa in Gott. Es ist aber in Gott auch ein Werthurtheil nach dieser Norm in Betreff der Unterschiede in seinem Wesen, besonders des Unterschiedes der physischen und geistigen Kategorien, das ist gleichsam das Urbild der justitia judicialis. Endlich gerecht ist Gott in sich selbst, indem er Jegliches in sich nach seinem Werthe denkt und will, jedem der Unterschiede in sich seine richtige, gerechte harmonische Stellung gibt und behauptet. Dieser Satz kann bedeutungslos und selbstverständlich scheinen: aber es liegt darin schon das Wichtige, daß in Gott weder Willkür noch alles gleichsetzender Indifferentismus ist, daß in ihm, der der absolut guten Norm, die er ist und denkt, stets entspricht, auch kein Schatten von Trübung sich findet[1] nach Art dualistischer Religionen, oder nach Art derer, welche

[1] Jak. 1, 17.

Gottes Machtvollkommenheit seiner Gerechtigkeit überordnen. Es kann Gott nicht vermöge einer Machtvollkommenheit oder Willkür z. B. mit dem Unrecht oder dem Bösen ewig versöhnt sein. Wir gewinnen also zu den früheren Bestimmungen der Eurhythmie und Harmonie des göttlichen Lebens nun an der göttlichen Gerechtigkeit das bestimmtere Princip der Ordnung im göttlichen Sein und Leben und das gerechte Gesetz derselben. Alles in Gott ist der Gerechtigkeit gemäß, die Jedes nach seinem Werthe weiß, will und geordnet hält, vornehmlich also sein Leben, seine Natur und seine Machtfülle als dienend dem Geistigen, als dem höheren Werthe. Es ist so auch in Gott eine Unterordnung und eine Ueberordnung kraft der Gerechtigkeit, die das ganze göttliche Leben durchdringt und unwandelbar ist. Durch seine Sichselbstgleichheit und Unveränderlichkeit wird diese Unter- und Ueberordnung nicht ausgeschlossen. Er ist sich selbst gleich nicht als alles in sich gleich Setzender, sondern als Gerechter, alles in seiner Verschiedenheit und Ordnung Anerkennender und Wollender. So ist in seiner unveränderlichen und sich selbst gleichen Gerechtigkeit gerade eine Unter- und Ueberordnung in ihm eingeschlossen.

Indem aber so Gott die absolute Gerechtigkeit ist, sowohl als Urgesetz derselben, wie als das dasselbe geltend machende Bewußtsein und als die absolute Wirklichkeit dieser Norm, will er auch sich und behauptet er sich als den, der er ist im Unterschied von allem möglichen und wirklichen Anderen. Es ist in ihm der Eifer der Selbstbehauptung, der keinen Selbstverlust, keine Vermischung, mit Anderem keinen Abfall von sich (auch keine Ekstase der Liebe) duldet. Das absolute Recht oder die absolute Norm der Gerechtigkeit kann nicht gebrochen werden, auch von Gott selbst nicht, denn er selbst ist diese unbeugsame Norm der Wahrheit und müßte sein Wesen verleugnen, wenn er sie verletzte. Und wie er selbst diese Norm ist, so ist er auch der energische Wille, der sie durchsetzt und sie, also sich selbst, festhält; oder er ist auch die reale Gerechtigkeit und damit auch die Schutzwehr sowohl des absoluten Rechtes als auch alles dessen in ihm, was von demselben umschlossen ist, die Schutzwehr also auch seiner Majestät und Einzigkeit. Denn es wäre ungerecht, wie nicht der Wahrheit gemäß, wenn Gott irgend etwas außer sich behandelte, als wäre es ihm gleich.

Das unbewegliche Recht selbst würde durch solche Vermischung Gottes mit Anderem, was nicht Gott ist, bedroht. Darum ist im A. T. so oft davon die Rede, daß Gott seine Ehre eifersüchtig behütet, und behauptet.[1] Gott ist ein starker, eifriger Gott.[2] Diese Eifersucht auf seine Ehre ist nicht das heidnische θεῖον φθονερόν, sondern, wenn eine Welt ist, entgegengesetzt der Selbsterhebung der Creatur; seine „Ehre" aber und „Majestät", sein „Name" bezeichnet sein heiliges, gerechtes Wesen, wie es muß gelten wollen.[3] Und nicht bloß factisch ist Jehova gerecht in seinem Sein oder Thun, sondern er thut das Gerechte bewußt und will es als das Gerechte. Er hat das Recht lieb.[4]

5. Endlich aber, wenn eine Welt ist, so ist auch ihre Beschaffenheit für Gott als Gerechten nicht gleichgültig, sondern es ist eine innere Nothwendigkeit vorhanden, daß er dieselbe Gerechtigkeit, die in ihm, ja die er selbst ist, auch geltend wissen will in der Welt. Demgemäß ist die Gerechtigkeit Gottes legislativ schon wirksam bei der Hervorbringung einer Welt; nicht bloß indem er Maß und Ordnung schon der Natur einverleibt, kraft schöpferischer Weisheit[5] und jedem Ding von Realität zutheilt, was ihm nach seinem Begriff zukommt (suum cuique kraft seiner justitia distributiva, der Rangstufe gemäß, welche ihm im göttlichen Gedanken und Willen, im idealen Weltzusammenhang zugedacht ist), sondern auch, indem er das Niedrigere mit dem Höheren so zusammenordnet, daß es in die Stellung des Mittels tritt. Aber noch mehr. Gott will, wenn er eine Welt will, nicht bloß ein willenloses Normirtsein der Welt durch seinen gerechten Willen als oberstes Gesetz ihres Seins und ihrer Ordnung, sondern er will auch kraft seiner Liebe zur Gerechtigkeit, daß sein Wollen und Lieben der Gerechtigkeit in der Welt sei, in freien Geistern außer ihm ein vervielfachtes Leben und Lieben der Gerechtigkeit, was eben die geistige Existenz der Gerechtigkeit in der Welt ist. Wenn nämlich eine Welt geistiger Wesen außer Gott ist, so kann er die Gerechtigkeit, die in ihm und die er selbst ist, nicht bloß

[1] Z. B. Jes. 42, 8. 48, 11.

[2] 2. Mos. 20, 5. 34, 14. 5 Mos. 4, 24.

[3] Ps. 7, 12. 119, 4. 51, 6. 35, 24. 28. Jer. 9, 23.

[4] Ps. 37, 28. 11, 7. 33, 5. 45, 8. Jes. 11, 5. Gerecht. d. Gurt seiner Lenden. Sie ist ewig, Ps. 119, 142. 144. 160. 111, 3.

[5] Sprüchw. 8.

in sich wollen; denn die Gerechtigkeit kann nicht gleichsam ein privates Eigenthum sein; sie ist ein allgemeines Gut, für die Vernunft, wo sie ist, ihrer Idee nach mitgesetzt. Daher kann Gott als die sich selbst wollende Gerechtigkeit, als der energische Wille seiner Selbstbehauptung nicht gleichgültig dagegen sein, ob die Welt dieser Gerechtigkeit entspricht oder nicht. Es wäre ihr nicht ein Ernst mit sich selbst, wenn Gott sie nur in sich wollte, außer sich aber gegen die Geltung des absoluten Gutes der Gerechtigkeit indifferent wäre. Denn die Gerechtigkeit, wo sie ist, ist auch Liebe zur Gerechtigkeit überhaupt als einem allgemeinen Gute und Gesetze des Geistes.

Der Eifer der göttlichen Gerechtigkeit nun für ihre Geltung auch in der geistigen Welt außer Gott zeigt sich im Einzelnen einmal darin, daß Gott das Gefühl und das Wissen von dem objectiven Recht ihr einpflanzt und stetig mehrt durch fortgehende Enthüllung dessen, was in concreto das Gerechte ist, oder durch Legislation.[1] Sodann darin, daß er das Verhalten der Geschöpfe nach dem Gesetz der Gerechtigkeit beurtheilt. Das ist die justitia judicialis, die Wachsamkeit oder das offene Auge der Gerechtigkeit,[2] welche über die Wirklichkeit nach der Norm der Gerechtigkeit das absolute Werthurtheil enthält. Aber dieses für sich wäre doch nur erst ideelle Werthbestimmung des Concreten in seinem Verhältniß zur Gerechtigkeit, was dieser ihre Geltung noch nicht sichern könnte. Daher ist vom Begriff der Gerechtigkeit noch verlangt, daß sie drittens auch energisch in der Realität sich durchsetze. So ist sie vergeltende (justitia rependens). Dem Werthe des Individuums, oder dem Werthurtheil über dasselbe gemäß, muß auch sein Loos sein. Das ergibt sich aus dem Verhältniß des Physischen oder der Natur zur Gerechtigkeit. Jenes ist dieser begrifflich untergeordnet, und zwar so, daß es ihr zugleich als Verwirklichungsmittel, als Mittel, sie zur Erscheinung zu bringen, dienen muß. Und zwar dieses in doppelter Weise. Der Zusammenstimmung mit der Norm der Gerechtigkeit muß Lob oder göttliche Billigung werden. Diese ist nicht bloß ideeller Art, sondern ist auch als energisch zu denken. Sie ist Princip der Zusammenordnung des Wohlseins mit der Gerechtigkeit oder dem geistigen Werthe. Und

[1] Pſ. 32. 103. 119.

[2] Pſ. 34, 6. 53, 18. Jer. 32, 19. Hiob 34, 21. Offenb. 1, 14. 2, 18. Hebr. 4, 13.

dies ist das Wesentliche in der justitia remunerativa.[1] Mag immerhin der Act oder Zustand, dem die göttliche Billigung folgt, nicht bloß eigenes Werk der Creatur für sich sein, und insofern das Verdienst keine Stelle haben, so ist es doch der Gerechtigkeit gemäß, daß die Wirklichkeit des Individuums, sein Antheil an Lebensrealität, in Harmonie und nicht in Widerspruch mit seinem Werthe stehe. Das Gerechte, das ein Gutes ist, und das Gut gehört zusammen, und in diesem proportionirten Zusammensein dient das Physische, oder das Maß der Lebensrealität, der Offenbarung der Gerechtigkeit, welche die Macht über alle Realität sein muß. Ebenso wird das Physische als dienendes Mittel für die Verwirklichung und Erscheinung der Gerechtigkeit verwendet, indem das Gut von dem Ungerechten abzulösen ist. Wo nämlich die Welt zum realen Widerspruch gegen die Gerechtigkeit fortgegangen ist, und eine gesetzwidrige Realität zu bilden unternommen hat, da muß die Geltung des Gesetzes auch diesem Widerspruch zum Trotz vertreten werden. Der realen Negation des Göttlichen in Ungerechtigkeit, und der Auflösung der gottgeordneten Proportion zwischen Werth und Realität muß eine nicht minder reale Negation zur Herstellung der Proportion entgegentreten. Bliebe es nur bei der ideellen göttlichen Mißbilligung des Ungerechten, während die Realität von dem Bösen in Besitz gehalten würde, so wäre die göttliche Gerechtigkeit entweder gleichgültig gegen ihre reale Geltung, also gegen sich selbst, oder aber ohnmächtig, also im Widerspruch mit dem Charakter ihrer selbst als des über alle natürliche Realität unbedingt Erhabenen und ihrer Mächtigen. So kann also das Göttliche als die trotz den Verletzungen seiner selbst in der Wirklichkeit dennoch geltende Gerechtigkeit sich nur erhalten durch reale Negation der rechtswidrigen Realität, als justitia vindicativa, gegen den Schlag des rechtswidrigen Willens, nur durch den Gegenschlag der Strafe. Unter dieser Bedingung allein kann auch dem bösen Willen in der Welt Freiheit gelassen werden. In diesem letzten Moment der Gerechtigkeit, der justitia rependens, sowohl zum Lohn als zur Strafe, liegt also auch die nothwendige Rückbeziehung der Gerechtigkeit auf die Allmacht. Das Recht, so gewiß als es absolutes Recht ist, was schlechthin muß gelten wollen, und

[1] 2 Mos. 20, 5. 6. 12. Röm. 2, 7. 29. ἔπαινος, τιμή, δόξα. Auch das N. T. erkennt den Begriff des μισθός an.

gelten soll, darf nicht ohnmächtig sein, sondern muß bekleidet sein mit der Allmacht über die Realität; die Macht Gottes hat der göttlichen Gerechtigkeit zu dienen. Darum redet die H. Schrift so häufig von dem Arm der göttlichen Gerechtigkeit.[1] Durch sie wird andererseits die Allmacht schon zu höherer Potenz und Würde erhoben. Beide sind unauflöslich zusammengeschlossen. Wäre die Allmacht ohne Gerechtigkeit, so wäre sie geistlos, in sich Willkür und Zufall, nach außen Fatum. Wäre die Gerechtigkeit ohne Allmacht, so wäre sie gelähmt, auf das ideale Gebiet beschränkt und vom realen Sein ausgeschlossen, also im Widerspruch mit ihrer absoluten Hoheit. Wäre endlich die Allmacht nicht Dienerin der göttlichen Gerechtigkeit, sondern ihr coordinirt, gleichsam eigenem Impulse folgend, oder gar sie so beherrschend, daß die absolute und ausschließliche Machtbeweisung, als eine Offenbarung seiner Herrlichkeit, eine Gott auferlegte Nothwendigkeit wäre, wie zuweilen der absolute Prädestinatianismus gewollt hat, so bliebe höchstens ein zufälliges Zusammentreffen der Machtbeweisung und der göttlichen Gerechtigkeit. Aber Natur und Geist können in Gott nicht coordinirt, noch weniger dieser jener subordinirt sein. Verweilen wir aber noch bestimmter bei dem Schwierigsten, der strafenden Gerechtigkeit.

6. Die Negation des Widerspruchs gegen das absolute Recht durch das göttliche Gericht ist schon rein für sich betrachtet, wenn auch Besserung ausbliebe, etwas schlechthin Gerechtes, Nothwendiges und Werthvolles. Die strafende Gerechtigkeit, deren Verwalter in der allgemeinen Weltordnung Gott, in der socialen Sphäre besonders die Staatsgewalt ist, ist die Wiederherstellung der Ehre des göttlichen Rechtes, das gekränkt und verletzt ist, weil zurückgetrieben aus einem Gebiet, worauf es Anspruch machen muß, zurückgeworfen in sich; so daß es seiner Absolutheit beraubt ist, wenn es seinem Gegensatz ohnmächtig gegenüber steht. Daher die Einengung, in die es durch das Unrecht versetzt ist, zur Spannung wird, die sich in dem rächenden Gerichte entladet. Unter den verschiedenen Straftheorien ist daher die sogenannte Besserungstheorie nicht haltbar, welche nur zu dem Zweck

[1] Jes. 52, 10. 40, 10. Ps. 98, 1. Jes. 51, 9. (Damit lehrt zugleich die H. Schrift eine Unterordnung der Macht Gottes unter die Gerechtigkeit als den Zweck.)

Strafe für begründet hält, daß Besserung dadurch eintrete. Da würde das Recht zu strafen an psychologische Zufälligkeiten geopfert und es dürfte gerade dann nicht gestraft werden, wenn voraussichtlich auch die Strafe nicht bessern wird. Jedem sagt aber sein Rechtsbewußtsein, daß die unbußfertige Haltung der Strafe doppelt würdig ist. Auch würde da für die Besserung auf egoistische Motive gerechnet. Die bloße Furcht vor Strafe ist noch kein Beweis wahrer Besserung. Noch weniger genügt die Abschreckungs- und die Präventionstheorie, weil beide die Einzelperson einseitig als Mittel verbrauchen. Nur diejenige Theorie genügt, welche schon in der Strafe selbst, sofern sie Aufhebung des Scheins ist, daß Recht und Unrecht an sich, wenigstens gegenüber der realen Welt, zur Geltung gleichberechtigt sei, ein Gut anerkennt, nämlich die Herstellung der Ehre des Rechtes und der Gerechtigkeit. Man pflegt dies die absolute Theorie zu nennen; sie ist aber wohl zu unterscheiden von der bloßen Wiedervergeltung (der Theorie des pythagoreischen *ἀντιπεπονθός*), die für sich auch Rache sein könnte. Auch der Grundsatz: Auge um Auge, Zahn um Zahn,[1] das sogenannte ius talionis ist im N. T. nicht vertreten: aber er folgt auch nicht aus der absoluten Straftheorie. Nicht der Schmerz, welchen der erleidet, der Opfer eines Unrechts ward, ist es, der nach dem Recht einen entsprechenden Schmerz des Thäters herausfordert.[2] Dieser Schmerz für sich hat kein Recht, den Schmerz eines Andern zu fordern. Wird er doch damit nicht einmal selbst geheilt. Eher könnte man denken, es habe die Strafe den Schaden, den das Unrecht für den Nebenmenschen angerichtet, wieder gut zu machen; allein bloße Vergütung ist noch nicht die Strafe, sie hat ihre Stelle auch ohne Strafe im s. g. Privatrecht. Sondern es ist die verletzte Gerechtigkeit, welche für sich und nicht für einen Anderen die Herstellung jener gestörten Proportion, die Genugthuung durch Strafe fordert; das verlangt die Heiligkeit der Weltordnung, die auf Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit weist und in ihr sich gründet. Außer dem materiellen Schadenersatz, den z. B. ein Verbrecher schuldig ist, ist er eine Sühne für die Gerechtigkeit schuldig; denn damit, daß der Schadenersatz geleistet ward, ist noch nicht Alles

[1] 2. Mos. 21, 24. 3. Mos. 24, 5. 5. Mos. 19, 21. Vgl. Matth. 5, 38.
[2] Vgl. Cousin du Vrai, du beau et du bien. 1853. 424.

in integrum restituirt.[1] Der rechtswidrige Wille, der sich in der einzelnen bösen That entlud, ist eine der Rechtsordnung feindliche Potenz allgemeiner Art, die in jedem Moment wieder in Unrecht hervorbrechen kann, die schon durch ihre Existenz fremdartig in Gottes Welt und feindlich ist und die schon durch das einzelne Unrecht das ganze und allgemeine Recht in seiner Giltigkeit in Frage gestellt hat.[2] Und wenn nun die Gerechtigkeit ein proportionirtes Verhältniß zwischen dem sittlichen Werthe und dem Wohlsein oder der freien Lebensbewegung fordert: so fordert sie auch für den rechtswidrigen Willen eine proportionirte Reduction seiner Freiheit, also eine proportionirte Negation, Entziehung des Antheils an Freiheit oder Wohlsein, der dem Stande der Unschuld zukam, eine nothwendig mit Leiden verbundene Lebenshemmung oder Negation, etwas, was dem Principe nach *θάνατος* ist.[3] Wer sich mit Schuld beladen, der hat sich gegen früher degradirt, und das Recht hat den Anspruch, daß nach Proportion seiner Deteriorirung nun auch der Umfang seiner Freiheit und seines Wohlseins geändert werde. Nur wenn er die Gerechtigkeit hiervon anerkennt, ist ein Wiederemporsteigen möglich. Wenn die absolute Theorie daher in der durch Strafe sich herstellenden Ehre der göttlichen Gerechtigkeit einen Selbstzweck anerkennt, so besagt das nicht, daß die Offenbarung der vergeltenden Gerechtigkeit der letzte Zweck sei oder sein müsse. Sie kann vielmehr wohl noch eine weitere Intention haben, die Strafe kann das Bewußtsein wecken und ernüchtern und so kann als weiterer Zweck auch noch die Absicht der Besserung als Moment sich ihr eingliedern; nur hat die real in Negation des Widerspruchs sich offenbarende Gerechtigkeit ihren Werth und ihre Nothwendigkeit schon in sich selbst, wenn auch dieser höhere Zweck nicht sollte erreicht werden, was, wenn eine Freiheit existirt, nicht mathematisch sicher ist. Ein schlechthin nicht Seinsollendes wird durch die strafende Gerechtigkeit getroffen, und das ist schon in sich ein Gut. Darf man nun aber in Betreff der Genugthuung oder Sühne, welche die verletzte göttliche Gerechtigkeit für sich fordern muß, nicht wenigstens sagen: zwar wo der Wille in seiner Rechtswidrigkeit beharrt,

[1] Das erkennt auch das Gesetz über das Schuldopfer 3. Mos. 10 an.

[2] Jak. 2, 10.

[3] 1. Mos. 3. Röm. 6, 23.

da sei freilich die Strafwürdigkeit, ja die Nothwendigkeit der Strafe unzweifelhaft: aber wenn Besserung eintrete, so habe auch die Strafwürdigkeit für das Geschehene aufgehört, so habe die Strafgerechtigkeit nichts zu thun und zu wirken, die wahre Besserung sei an ihr selbst eine Negation, ein Sterben des rechtswidrigen Willens, Verwandlung des Feindes des Rechtes in ein Organ desselben, und die göttliche Gerechtigkeit fordere nur die Alternative: entweder diesen Tod der Buße oder aber Bethätigung ihrer selbst als strafender? Allein wenigstens kann Niemand in Abrede ziehen, daß die wahre Buße die aufrichtige Anerkennung wahrer wirklicher Strafwürdigkeit in sich selbst einschließt, daß die Leugnung dieser, die Unwilligkeit, sich strafen zu lassen und sich auf Gnade und Ungnade der Gerechtigkeit zu ergeben, der sicherste Beweis einer bloßen Scheinbuße wäre. Und davon nicht wesentlich verschieden wäre es also auch, wenn die Reue und der bessere Lebensvorsatz sich bereits als das Gute gebärden wollte, das der Strafwürdigkeit enthöbe, die genügende Sühne für die Gerechtigkeit enthielte und zur Selbstvergebung berechtigte. Solche Vorstellungen wären eine Vergiftung der Bußfertigkeit, die vielmehr, um echt zu sein, die Probe bestehen muß, zum Strafleiden willig zu sein und des Strafurtheils Gerechtigkeit zu bejahen. Ob über den gerichteten und bußfertigen Sünder statt des Strafvollzuges das Wort der Begnadigung eine Stelle habe und unter welcher Bedingung, ist hier noch nicht zu erörtern; so viel aber steht hier schon fest, Begnadigung müßte, wenn sie eintreten soll, etwas Anderes sein, als Leugnung der Schuld, und Strafwürdigkeit wäre nicht ohne Sühne für die göttliche Gerechtigkeit, die verletzte, möglich. Begnadigung ist vielmehr Ausspruch der Schuld und Strafwürdigkeit im gleichen Moment, wo die Vergebung stattfindet, denn nicht Unschuldige, sondern Strafwürdige werden begnadigt. — Wie endlich die Negation des Widerspruchs gegen das göttliche Recht geschehen müsse, davon ist hier des Näheren noch nicht zu reden. Die Beschaffenheit derselben (auch die des Strafvollzuges) wird sich einerseits nach den verschiedenen Gebieten zu richten haben, die durch das göttliche Gesetz geweiht oder geheiligt von seinem Schutze kräftig umschlossen sind, andrerseits nach der Beschaffenheit des Widerspruches

dagegen, der von der göttlichen Gerechtigkeit schlechthin nicht ungerügt bleiben darf.

§ 25. **Uebergang zu den positiven geistigen Bestimmungen des Gottesbegriffs und ihrer Gliederung im Allgemeinen.**

Die Gerechtigkeit, diese Grenzscheide und Ueberleitung von dem Physischen zum Geistigen (§ 23. 24) ist zwar schon geistig, aber an sich noch formell und negativ. Das Recht ist absolutes Recht dadurch, daß es einen absoluten, schlechthin werthvollen und sein sollenden Inhalt positiver Art, oder das Heilige schützend umschließt (24, 2). Dieser Inhalt, selbst geistig, ist die Erfüllung und die Seele des Rechtes. Auch er ist für den Geist, und verlangt Existenz in ihm, sowohl in seiner Intelligenz als seinem Willen (§ 23, 4), mit welchen beiden die Möglichkeit der Verwirklichung des absoluten Inhalts und Zwecks, oder des Heiligen gegeben ist. Seine Wirklichkeit aber hat dieses in dem Ethisch-Guten, oder der Einigung des Willens und der Intelligenz mit dem absolut Werthvollen und Heiligen. Indem beide dienende Organe für die Verwirklichung des Heiligen, oder für das Ethisch-Gute sind, gelangen sie zu ihrer wahren Form, wie zum wahren Inhalt. Die Gerechtigkeit selbst hat also den letzten Grund ihres Rechts darin, daß sie dem Ethisch-Guten sein absolutes und einziges Recht sichert. Gott ist gerecht als der absolut gute oder heilige Wille, und als die absolut gute Intelligenz oder Weisheit.

1. Wir haben über die bloß endlichen Zwecke uns erheben müssen zur Idee eines absoluten Zweckes, und zwar kraft der der Vernunft nothwendigen Idee der Gerechtigkeit, die inmitten des Untergangs aller endlichen Werthe sich nur behaupten kann, wenn ein absoluter Zweck oder Werth ist, den die Gerechtigkeit auch in ihrem Gericht über alles bloß Endliche vertritt. Es ist so zugleich und mit einem Schlage die Idee der Gerechtigkeit als der negativen Schutzwehr für ein schlechthin Werthvolles, und die Forderung eines solchen absoluten, schlechthin werthvollen, positiven Zweckes oder Gutes entstanden, für welches die Gerechtigkeit die Schutzwehr ist. Aber über den Inhalt dieses absoluten Zweckes haben wir im bisherigen noch nichts Näheres, Positives fest-

stellen können, nur daß er als das Heilige nicht im Gebiete des Physischen und der physischen Eigenschaften liegen kann, sondern nur auf dem des Geistes. Auf diesem liegt allerdings auch schon die Gerechtigkeit, und, wie so eben (§ 24) gezeigt, ist auch schon die Gerechtigkeit heiliger, absoluter Zweck. So gewiß sie nun aber ein geistiger Selbstzweck, und ein Gut für sich ist, so wenig kann sie doch der eigentliche Inhalt der geistigen Welt sein, obwohl es Weltanschauungen gibt, die nicht über sie hinausgehen wollen. Ihr absolutes Recht und ihre Nothwendigkeit hat sie nur von einem positiven, absoluten Zwecke her, den sie schützt, aber nicht erzeugt, der ihr vielmehr mit all seinem Reichthum gegeben sein muß. Ohne solchen positiven, absoluten Zweck für den die Gerechtigkeit ist, wäre diese entweder leer, formal, oder müßte sie zum Widerspruch in sich selbst werden. Es wäre nämlich wieder ein Widerspruch, wenn bloß endliche Werthe mit der absoluten Nothwendigkeit des Rechtes umhegt würden. Das Recht schützt nur darum auch Endliches, z. B. den Besitz schlechthin, weil es die Person schützt, als eine Potenz von unbedingt Werthvollem, als geistigen Selbstzweck, für welchen die endlichen Werthe die Möglichkeit der Selbstbildung und Selbstdarstellung darbieten. Wäre dagegen gar nichts da, als Physisches auf der einen, Gerechtigkeit auf der anderen Seite, so wäre die Gerechtigkeit nur da für die Ordnung endlicher Dinge und Werthe; sie, die doch als Selbstzweck zu denken war, würde zum bloßen Mittel für physische Zwecke, die also in die absolute Stelle einrückten, welche ihnen nicht zukommen kann. Und der Geist der nur die endlichen Dinge zu seinem Inhalt nähme, um sie gerecht zu ordnen, bliebe nur Bewußtsein und Wille von Endlichem, ohne eigenen geistigen Inhalt, während er doch an sich schon über die bloße Endlichkeit durch die Gerechtigkeit hinaus ist, die als absolute für einen absoluten Werth und Inhalt da sein muß, den sie schützt, und der die Quelle ihres absoluten Rechtes und ihrer Nothwendigkeit ist. Das Recht setzt überhaupt voraus gegebene Werthe, sei es endliche oder unendliche, die es ordnet und gerecht behandelt, und für welche es da ist; es ist Selbstzweck und behauptet sich selbst mit absolutem Recht nur weil und sofern es dazu da ist, positive und zwar absolute Werthe zu schützen, das ganze geistige Gebiet. Es vertritt die Ehre und

das Recht des geistigen Gebietes gegenüber dem bloß Natürlichen oder Physischen.

2. Das Positive, absolut Werthvolle nun, auf welches als auf seinen legitimirenden Grund das absolute Recht selber zurückweist, muß zwar geistiger Art sein; aber ist noch nicht mit der Intelligenz oder dem Willen für sich gegeben. Denn das Denken für sich kann alles Mögliche umfassen, es umfaßt auch die Natur und das Natürliche, ohne damit einen absoluten Inhalt zu besitzen; wiefern aber das Denken eines nicht schlechthin Werthvollen schlechthin werthvoll sein soll, ist nicht abzusehen. Und ebenso wenig auch, das Denken des Denkens. Das wäre wieder leer oder nur formell in sich. Wie sollte in ihm das unbedingt Werthvolle liegen? Aber auch der Wille für sich kann nicht das absolut Werthvolle sein aus ähnlichem Grunde, wie er auch Entgegengesetztes wollen kann. Vielmehr das schlechthin Werth- und Zweckvolle, wodurch das Gerechte gerecht ist, und von dem es seine Unverletzlichkeit hat, das ist das Heilige, das für die Intelligenz und den Willen ist, in ihnen positive Wirklichkeit verlangt und gewinnt, und ebendamit das Ethisch-Gute wird, welches allerdings durch Vermittelung des Denkens für den praktischen Geist, den Willen wird.

Anmerkung. Daß die Gerechtigkeit die Hüterin der Unterschiede ist, das kann zu der Hoffnung einladen, daß wenigstens durch diese Kategorie der Gottesbegriff von der pantheistischen Fassung befreit werde, die auch von der kosmologischen und physiko-teleologischen Stufe noch nicht zu überwinden war. Historisch spricht dafür, daß die hebräische Religion, in welcher der Begriff der Gerechtigkeit eine so große Rolle spielt, auch allen heidnischen Gotteslehren entgegengesetzt ist. Allein das gerechte Absolute, das wir haben, könnte — hypothetisch eine Welt angenommen — auch bloß als gerechte Weltordnung gedacht, also wieder mit dem Kreaturlichen vermischt werden. Ueber diese Vermischung wird uns erst die Vollendung des Gottesbegriffes durch die ethische Idee hinwegführen, der wir uns nun bestimmter zuwenden.

§ 26. Das moralische Argument.

Gott ist als das Gute schlechthin zu bestimmen, und zwar nicht bloß als Gesetz, oder als Seinsollendes, sondern als vollendet seiendes Gutes.

1. Abgesehen von dem besprochenen juridischen Moment sind es zwei Formen, in welchen das moralische Argument aufgetreten ist, und zwar besonders bei Kant.

Der Glaube an Gott, sagt er, sei nothwendig zum Glauben an den Sieg des Guten, der zum muthigen Fortschreiten im sittlichen Leben gehöre.[1] Die Sicherheit des Fortschreitens sei stets von der Wirklichkeit des Bösen und besonders dem radicalen Bösen bedroht, ohne daß die Freiheit eine Gewähr dagegen biete. So sei die Idee Gottes, der dem Guten zum Siege verhilft, Postulat der praktischen Vernunft. Allein da Kant doch wieder eifersüchtig für die menschliche Freiheit die göttliche Hülfe meint abweisen zu müssen, auch nur in unendlichem Proceß das Böse überwunden werden läßt, so hilft auf seinem Standpunkt jenes Postulat nichts. Kant verewigt den Kampf mit dem Bösen, und versagt dem Guten ewig den vollen Sieg. Weiter könnte die objective Wendung führen: die Verwirklichung des Sittlichen, die vom Sittengesetz verlangt ist, schließt nicht bloß innere Sittlichkeit, sondern Werke, ja ein sittliches Gesammtwerk in sich. Zum Gelingen dieses Werkes gehört aber auch die Zusammenstimmung der von dem Geiste nicht gesetzten, unabhängigen Natur mit der sittlichen Aufgabe, eine Prädisposition derselben für den Geist und seine Zwecke. Also verlangt das Festhalten der sittlichen Aufgabe, daß wir zu einem obersten, einheitlichen Princip im Glauben zurückgreifen, welches beide harmonisch zusammengeordnet hat. Aber auch diese Wendung würde erst dann das Postulat zu einem Beweis umgestalten, wenn die absolute Wahrheit und Nothwendigkeit der ethischen Idee feststeht. Haben wir aber diese, so liegt der Versuch näher, von ihr aus unmittelbar zur Existenz Gottes aufzusteigen.

Das versucht eine zweite Wendung, die nicht auf Gott als sittlichen Weltregenten, oder als ethischen Schöpfer der physischen Welt, sondern auf Gott als Urheber des Sittengesetzes selbst, oder unseres Wissens vom Sittlich-Guten zurückgeht. Das Sittengesetz kündigt sich uns auf unwiderstehliche Weise als etwas an, was absolute Berechtigung in sich trägt, als kategorischer Imperativ. Aus der physischen Welt kann es nicht stammen; denn es ist erhaben über sie, macht den Anspruch auf Herrschaft über sie. Auch wir selbst als endliche Wesen können ihm diese seine absolute Autorität nicht gegeben haben, es setzt also einen absoluten Urheber voraus, durch den es in uns gepflanzt ist. Folglich existirt ein absoluter, moralischer Gesetzgeber. — Das wäre das moralisch

[1] Vgl. Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

gewendete kosmologische Argument. Aber wie dieses[1] in seiner Allgemeinheit die Möglichkeit offen ließ, daß Gott das Wesen der Welt selbst sei, so könnte auch hier gesagt werden: das Gewissen als ein Wissen von einem unendlich Werthvollen beweist, daß der Mensch nicht bloß endlich ist, sondern eine unendliche Seite an sich hat, weil Unendliches für ihn ist. Die ideale Seite, oder mit der Stoa zu reden, der Gott im Menschen, der an sich wahrhaft Freie gebiete der empirischen Seite unseres Wesens. Darin sei die Unbedingtheit der Forderung begründet, während die Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes darin ruhe, daß in dem sittlichen Bewußtsein des Einzelnen sich das allgemeine Wesen der Vernunft ausspricht, erhaben über das Belieben des einzelnen Subjectes. Gehöre doch zum Wesen des Sittlichen, daß das zu erfüllende Gesetz nicht von einer äußeren, fremden Macht gegeben sei, sondern von uns selbst (absolute Autonomie); indem wir nur so das Gute um sein selbst willen, in eigner Erkenntniß seiner innern Güte wollen können. Ueber den Pantheismus kämen wir auch so nicht hinaus, für die Religion im Unterschiede von dem sittlichen Verhältniß zu sich selbst und dem Nebenmenschen fehlte die Basis.

2. Wir nun haben schon oben[2] mehrfach auf das Ethische kommen müssen, wo sich uns zeigte, das Denken müsse Wissen werden wollen, d. h. sich teleologisch oder ethisch bestimmen, damit es kraft des ethischen Factors nicht träume oder spiele, sondern dem Zwecke gemäß, der das Gut der Wahrheit in sich schließt, sich verhaltendes Denken sei. Ebenso haben wir gesehen, wie das Ethische es ist, was vom Zweifel zum Glauben zurückleitet,[3] dessen religiöse Gewißheit für die wissenschaftliche, die wir suchen, die Voraussetzung ist. Das Wissen werden wollende Denken kommt nun, nachdem es die bisherigen Bestimmungen des Gottesbegriffes gefunden, an die ethische Idee selbst heran, und macht auch sie, damit sie sich näher enthülle, zum Gegenstand des Erkennens, nachdem es praktisch, oder in Liebe zur Weisheit sich von ihr hat leiten lassen. Zu dem Ende wird es einmal darauf ankommen, was es um die ethische Idee selber ist, im Verhältniß sowohl zu allem Nichtethischen

[1] § 4. 19.
[2] § 11.
[3] § 12. Vgl. Gal. 3, 24.

als besonders zur Gerechtigkeit, von der wir herkommen (§§ 23—25). Dann wird sich fragen, ob die Idee des Ethischen eine nur zufällige subjective, oder aber eine nothwendige Vernunftidee ist? Endlich, ob das Ethische kann als ein nur Ideelles, als ein Sollen (Gesetz) gedacht werden, oder ob es als absolute Realität in dem absoluten Wesen zu denken ist, und Gott als das schlechthin ethische Wesen zu bestimmen? Der christliche Gottes-Glaube, der das Letztere in Form religiöser Gewißheit vertritt, wird, wenn die Fragen befriedigend beantwortet sind, sich selbst in seiner objectiven Begründung erkannt haben.

3. Allgemeine Begriffsbestimmung des Ethischen. Wie immer auch die ethische Idee in uns erwache, wer auch nur im Allgemeinen ein Bewußtsein von ihr hat, weiß, daß er damit das schlechthin Höchste gedacht hat, das nicht bloß Unbedingtheit, sondern allem Anderen gegenüber, um seines inneren Werthes und seiner Nothwendigkeit willen, die eine unendlich höhere ist, als alle Nothwendigkeit im physischen Gebiet, die höchste Würde beanspruchen darf. Die ethische Idee ist die Königin, deren Thron über alles Andere erhaben ist, auch über alle bisherigen Bestimmungen des Gottesbegriffes sich erhebt, weil alle anderen Werthe sich ihr unterordnen, und von ihr regulirt werden. Daß Leben ist, Machtfülle, Ordnung, Zweckmäßigkeit, Schönheit, hat einen Werth, aber nur einen bedingten, nämlich sofern die ethische Idee ihn anerkennt, oder sich einverleibt. Widersprächen sie der Idee des Ethischen, so hätten sie kein Recht, für Werthe zu gelten. Sie können Werthe nur sein im Zusammenhange mit ihr, und durch sie normirt. Sie haben noch nicht die wahre Absolutheit in sich selber, noch nicht ihre nachweisliche absolute Nothwendigkeit in sich, sondern alles Physische hat erst daran seine wahre Güte, daß es dem positiv Guten, dem Ethischen, als seinem Zwecke dient. Damit soll keineswegs das früher Erwiesene zurückgenommen sein, daß es logische Nothwendigkeit hat, das absolute Sein zu denken mit all den weiteren Kategorien, die sich ergaben. Sind die jenen Kategorien entsprechenden Ideen angeregt und erwacht, so sind sie auch als dem Geiste apriorisch eingepflanzt anzuerkennen, denen das vernünftige Denken sich nicht entziehen kann. Aber daß sie anerkannt werden, ist zunächst nur eine factische Nothwendigkeit unsrer vernünftigen Constitution. Von jenen unmittelbar evidenten Vernunftaussagen konnte

gezeigt werden, daß sie nothwendig zu setzen sind, wenn vernünftiges Denken bestehen soll. Aber mit dem daß ist die letzte Frage: die nach dem warum von dem allem noch nicht entschieden. Mit Recht sagt Schelling in seiner Philosophie der Offenbarung: es müsse auch diese letzte Frage gewagt werden, wenn das Denken zur vollen Befriedigung kommen soll, die Frage: warum ist das Denken selbst und ein so beschaffenes, mit jenen Denknothwendigkeiten ausgestattetes Denken? Warum ist absolutes Sein, Leben, Intelligenz und Wille? Die Antwort hierauf ist gegeben, wenn wir eine absolute Finalursache zu nennen wissen, und dieselbe als sowohl nothwendig zu denkende, wie als nothwendig seiende begründen können. Diese absolute Finalursache nun kann in der bloßen Idee der Gerechtigkeit noch nicht gesehen werden. Denn wie gezeigt, das Recht ist dazu da, werthvolle Zwecke zu schützen, die Zwecke aber, die es schützt, dürfen nicht bloß endlicher Art sein, wenn dieser Schutz unbedingt nothwendig und gerecht sein soll, denn sonst legte es ja endlichen Werthen vielmehr unendlichen Werth bei. So gewiß daher eine absolute Gerechtigkeit nothwendig zu denken ist, muß es auch einen obersten Zweck positiver Art geben, eine oberste positive Finalursache. Diese können wir auch noch nicht in jener Güte oder dem Wohlwollen finden, die auch im Heidenthum, z. B. dem hellenischen, vielfach den Göttern um ihrer reichen Gaben willen zugeschrieben werden, und wofür dann wohl auch das religiöse Gefühl des Dankes erwacht. In gewissen, besonders orientalischen Religionen ist die Entstehung dieser Welt auf Gottes Güte zurückgeführt, sofern jene so gedacht ist, daß die Gottheit ihr Wesen selbst der Welt hingab, sich theilte und opferte und dadurch eine Welt hervorbrachte. Aehnlich der Emanatismus. Aber bloße Güte würde uns noch nicht über die endliche Welt und ihre Werthe hinausführen. Die Gaben der Natur könnten auch Nahrung des Egoismus sein, und stellten dem Menschen kein höheres Ziel als das Wohlsein. Ferner bloße Güte könnte auch als bloß natürlicher Drang, ohne Freiheit, als ein Werk der Natur in Gott, z. B. als Wirkung einer Ueberfülle vorgestellt werden, die gleichsam durch Selbstmittheilung sich erleichterte. Philo vergleicht so Gott mit einem überschäumenden Kelch. Aber da hätte sich Gott nicht in seiner Gewalt, er verhielte sich darin rein physisch. Also die Güte, die nicht absolut werthvolle Zwecke hat, kann noch nicht

dem absolut Zweckvollen, das wir suchen, entsprechen, — ist auch noch sehr von den christlichen Begriff der Liebe zu unterscheiden. Ebensowenig hat der Emanatismus schon den reinen Begriff des positiv Ethischen. Da verlöre sich Gott an die Welt in angeblicher Güte. Das Ethische muß nach seinem Begriff das schlechthin Höchste sein und darf nicht einem andern Zweck sich opfern. Dazu kommt, solche Güte, obwohl an ihr das Moment der Mittheilung ein Neues und Positives wäre, das auch durch sich gefällt, würde, weil sie für Gott Selbstverlust brächte, im Widerspruch mit der göttlichen Selbstbehauptung oder der Gerechtigkeit sein. Der oberste heilige, positive Zweckbegriff, bei welchem das Denken beruhen kann und muß, ist erst das positive Sittlichgute, zu welchem sich die Gerechtigkeit als die Schutzwehr verhält, als die behütende Form für dasselbe als ihren wesentlichen Inhalt. Oder wenn wir uns auf den Boden der ethischen Idee stellen, so ist die Gerechtigkeit die negative Seite des Ethischen selber, das um seines positiven, unbedingten Werthes und Gehaltes willen alles Feindliche ausschließt und in der betrachteten gerechten Weise negirt (§ 24). Seine obligatorische Kraft und Stärke zieht ja, wie gezeigt, das Recht aus dem absoluten Werthe des positiv Guten, als des schlechthin höchsten Zweckes, der als solcher gerechtermaßen von der Gerechtigkeit schlechthin zu schirmen ist. Und so ist das positiv Gute oder Ethische der tiefere Grund oder die Basis alles unbedingt verpflichtenden Rechtes, wie denn auch das Recht des Staates nicht auf Gewalt oder Nutzen, sondern auf dem Sittlichen ruht. Wenn daher bei allen bloß endlichen Werthen die Frage bleibt: warum, oder wozu ist das Alles, ja in oberster Beziehung: warum ist Wollen, Denken und Sein? so gibt es dafür einen letzten, schlechthin befriedigenden und alles Fragen endigenden Grund. Er liegt in der Idee des Ethischen. In ihm, wenn es nur gedacht ist, muß das Fragen aufhören, warum, cui bono es sei, weil die Antwort ist, daß es an ihm selber das Bonum sei, daher die oberste Finalursache, über welche hinauszugehen, weder ein Bedürfniß noch eine Möglichkeit ist. Hinausgehen über dasselbe wäre seine Leugnung. Denn dächten wir etwas als höher, denn das Ethische, so würde dieses zum Mittel, statt der höchste Selbstzweck zu sein. Das Ethische, wenn gedacht, ist als das, was in sich selbst das Gut ist, als der absolut werthvolle, positive Selbstzweck ge-

dacht.[1] In der Idee dieses absoluten Zwecks und Werthes kann das Denken seinen absoluten Ruhepunkt finden. Von hier aus werden die zunächst faktisch uns eingepflanzten Nothwendigkeiten nach ihrem letzten Grunde erkannt werden, wenn es gelingt, von dieser höchsten Idee aus sie, und zwar absolut dadurch zu begründen, daß sie als dem Ethischen nothwendig dienend aufgezeigt werden. Aber ist diese oberste Finalursache, von der sich auch erwarten läßt, daß sie Denken und Sein unter ihre Einheit zusammenzufassen vermöge, auch wirklich eine nothwendige Idee? Das ist die zweite der obigen Fragen.

4. Die Nothwendigkeit, das Ethische zu denken, seine Idee zu concipiren, liegt für das vernünftige Denken schon in der Nothwendigkeit, einen Zweck und zwar einen absolut werthvollen, positiven, in der Vernunft liegenden Zweck zu postuliren (§§ 9. 11. 23). So vom Gesichtspunkt des höchsten Gutes aus, das von der Gerechtigkeit geschirmt wird. Schon das Denken, das Wissen werden will, nimmt als Ziel und leitende Macht die Weisheit an, die ein ethisches Gut ist. Das Ethische ist aber auch unbedingtes Gesetz und nach dieser Seite sagen wir mit Kant: Es ist nicht etwas, was anzuerkennen oder nicht, im Belieben des vernünftigen Subjectes steht, sondern es ist Pflicht, es zu wollen, und da es gedacht sein muß, um gewollt werden zu können, so ist die Grundpflicht, es im Bewußtsein festzuhalten. Es ist vernunftnothwendig, es zu denken, und diese Nothwendigkeit ist erkennbar in ihrem Grunde und in ihrer Güte. Wer eine höchste Einheit verwirft, verfährt unlogisch; wer die Idee des Guten als der obersten Finalursache verwirft oder in sich erstickt, der verfährt ruchlos, denn er reißt das nieder, was das ganze Leben als menschliches zusammen-

[1] Zu diesem ethisch Guten wird allerdings wie die Gerechtigkeit so die Lust an der Mittheilung gehören, Selbstbehauptung wie der Wille der Selbstmittheilung. Und da entsteht das Problem, wie diese beiden, die sich auszuschließen scheinen, sich einigen? Die nähere Erkenntniß hievon kann sich erst später ergeben. Wir werden finden, daß erst in der christlichen d. h. trinitarischen Gotteslehre sich dieses Problem löst. Denn auch in der hebräischen Religion ist es noch nicht gelöst. Da konnte entweder noch das ethische Gesetz selbst nur von Gottes oberster Machtvollkommenheit abhängig gedacht, oder aber die göttliche Selbstbehauptung aus Furcht vor heidnischer Vermischung Gottes in der Welt einseitig fixirt werden. Aber hier genügt es, daß wir an dem Ethischen als dem Heiligen, unbedingt sein Sollenden die Idee eines positiven absoluten Zweckes erreicht haben.

hält. Er beraubt sich selbst dessen, was sich als das heilige, höchste Gut, als das Werthvollste durch sich selbst kundgibt. Dafür sorgt auch seinerseits das Ethische selbst, daß es concipirt, gedacht werde. Nicht sowohl die Menschen haben seinen Gedanken, sondern es hat die Menschen ursprünglich durch das Gewissen. Es setzt die Idee seiner selbst in dem Menschen, nicht der Mensch setzt sie primitiv, so daß die Autonomie nur eine abgeleitete, nicht primäre sein kann. Diese Setzung kommt als Privilegium der absoluten Idee zu, dem Menschen aber die Reproduction derselben und ihre Entfaltung. Er kann sich dem mehr oder weniger entziehen, aber nicht ohne das Bewußtsein des Unrechts. Sie denkend und anerkennend, folgt er einer Nothwendigkeit, die eine heilige ist, höher, als jede bloß physische oder logische Nothwendigkeit, die aber sensu eminenti vernünftig ist, denn sie erst macht uns wahrhaft vernünftig. Unsere Vernunft hat eine Organisation für sie, für das Bonum, das durch sich selbst schlechthin gefällt und befriedigt.

5. So bleibt noch die dritte Frage übrig: Ist das Ethische nur als Seinsollendes, Ideales, oder auch als ein ursprüngliches Sein zu denken? Nimmt die ethische Idee diese einzige und nothwendige Stellung ein, und ist ein absolutes göttliches Sein nothwendig zu denken, so kann auch das Ethische, dessen Gedanke vernunftnothwendig ist, ursprünglich nicht außerhalb des Absoluten sein, sonst wäre ein absolut Werthvolles außerhalb des absoluten Seins. Das liegt eigentlich schon darin, daß das Ethische kein bloß subjectives Product menschlicher Denkthätigkeit sein kann, denn die Nothwendigkeit, es zu denken, geht dem Denken voran und ist nicht durch das Denken gesetzt, folglich muß diese Idee, welche sich durch ihre Einpflanzung in den Geist schon als eine reale Macht erweist, irgendwie mit dem absoluten Sein, das wir Gott nennen, zusammengeschlossen sein. Aber doch kann sich nun noch fragen: Ist das Ethische nur als Regulativ in Gott, sei es für ihn oder für die Welt, oder ist es Sein, gute Realität in ihm und er selbst dessen Realität? Kann das Gute nach seinem reinen Begriff gedacht sein, wenn es überall, auch in Gott nur als Sollen, oder nur regulativ gedacht ist, oder aber ist es als Sein in der Gottheit zu denken? Da es als absolutes Regulativ doch nicht kann im Leeren schweben, sondern irgendwo Fuß fassen muß und zwar primitiv in oder an dem absoluten Sein,

so könnte es bloßes Sollen nur so sein, wenn es nur im Wissen des göttlichen Wesens wäre, nicht aber auch in dem Willen und dem durch den Willen vermittelten Sein. Kant zwar will bei dem Guten vornemlich nur als Regulativ oder Gesetz stehen bleiben. Aber daß das Ethische bloß als ein Seinsollendes, als ein Gesetz in oder an dem absoluten Sein gedacht werde, das genügt dem Begriffe des Ethischen als des schlechthin Höchsten nicht. Das Sollen als solches ist ein Nichtsein; ist das Ethische nur ein Sollen, so ist es ein Nichtsein. Nun ist es aber mit seiner Idee nicht, wie z. B. mit mathematischen Wahrheiten, für deren innere Widerspruchslosigkeit und Wahrheit es gleichgültig ist, ob sie auch irgendwo real existiren oder nicht. Das Ethische ist vielmehr unter allen Begriffen derjenige, dem seine Realität, Existenz schlechthin nicht gleichgültig sondern unbedingt angelegen ist, denn mit Recht sagt Schleiermacher [1]: Wenn das Sittengesetz nur Sollen wäre, Sein aber nicht würde, so wäre es auch nicht absolutes Sollen, sondern ein Widerspruch in sich selbst. Würde nämlich das ethische Gesetz von dem Sein, das es unbedingt sucht, ewig oder gar nothwendig abgehalten, so müßte, da es selber unbedingt das Sein fordert, der Grund davon außer ihm liegen. Es wäre eine absolute, unüberwindliche Macht zu setzen, die es hinderte, die Verwirklichung, die es sucht, zu finden. Aber so wäre seine unbedingte Forderung zugleich mit der Unmöglichkeit ihrer Realisirung zu setzen, ein Dualismus, der das Ethische selbst aufhöbe und damit nicht besteht, daß in ihm das Höchste muß gedacht worden sein, also auch die Macht über alles nichtethische Sein. Würde dem absoluten Sein, das nicht ohne positive Beziehung zur Idee des Ethischen kann gedacht werden, dasselbe nur als Soll oder Aufgabe beiwohnen, so käme dieses also der Leugnung der absoluten Bedeutung der ethischen Idee gleich. Wir müssen daher setzen: In dem absoluten Sein und Leben muß auch Realität des Ethischen sein.

Nun könnte man aber sagen, diese Realität müsse nicht nothwendig als ewig vollendete gedacht werden. Es genüge die Annahme, daß das absolute Sein und Leben das Wesen der Welt sei und diese das Sollen immer mehr verwirkliche: also in ethischer Hinsicht die mit der Welt identische Gottheit im Werden sei. Allerdings nach dem Bisherigen

[1] Abhandlung über Naturgesetz und Sittengesetz.

so, daß ein positives Verhältniß des Absoluten zum Sittlichguten zu setzen sei; aber es genüge, zu sagen: daß das Sittliche, das in dem absoluten Sein als Gesetz wurzle, ein werdendes Sein in den endlichen Geistern habe. Das absolute sittliche Gesetz latitire als Trieb in dem absoluten Sein, aber dies Gesetz sei ein Sollen. Ihre Wirklichkeit finde die absolute sittliche Ordnung nur fortschreitend in der Welt. Zwar das Sittengesetz fordere unbedingt seine absolute Wirklichkeit und nichts außer ihm könne dieser seiner Forderung sich entgegensetzen, weder etwas außerhalb der Gottheit noch die andern göttlichen Eigenschaften. Aber das Ethische sei durch seinen eigenen Begriff Ursache davon, daß ihm absolute Realität nicht zukomme. Es setze sich nämlich seinen Gegensatz oder doch sein noch nicht Sein selber voraus und darum könne das Ethische nicht eine absolute oder ewige, sondern nur eine werdende Realität haben. Das Erstere, die Behauptung eines durch den Begriff des Ethischen geforderten Gegensatzes gegen dasselbe liegt, allerdings in anthropologischer Wendung, dem Satze zu Grunde, daß die Tugend selbst ohne Kampf nichts wäre. Aber offenbar ist die kämpfende Tugend schon Bethätigung vor dem Kampfe vorhandener Tugend, die also auch da sein kann, wenn nicht zu kämpfen ist. In Beziehung auf das göttliche Wesen aber wäre zu fragen: woher dieses zu Bekämpfende stammen soll, wenn das göttliche Wesen das Gute und nicht sein Gegentheil ebenso unbedingt will wie denkt? Die Antwort müßte, wenn von Uran ein zu bekämpfendes feindliches Princip dem Guten beigegeben wäre, wieder auf Dualismus führen. Umfassender ist derselbe Gedanke von der früheren Schelling'schen und von der Hegel'schen Philosophie ausgesprochen: „Kein Leben sei ohne Gegensatz und Widerspruch." Aber wenn dies nicht heißen soll: das Ethische selber wolle stets ebenso sehr nicht sein, wie sein, womit sein charakteristisches Wesen, die Unbedingtheit seiner Forderung geleugnet würde, so könnte der Grund dieses Widerspruchs, weil nicht im Ethischen, nur im Physischen liegen. Allein die ethische Idee ist ja erhaben über das Physische und das ethische Gesetz als schlechthin Höchstes kann daher dem Naturgesetz oder kraft desselben einem Gesetz des nothwendigen Widerspruchs nicht unterworfen sein, wenn es nicht doch mit seiner absoluten Forderung vollkommener Wirklichkeit ein Widerspruch in sich sein soll.

Schwieriger ist es, einem anderen Einwurf gegen die absolute Wirklichkeit des Ethischen in der Gottheit zu begegnen: das Ethische hat es wesentlich an sich, nicht bloß unmittelbares Sein, sondern durch den Willen zu sein, erst als bewußt Gewolltes Dasein zu haben. Denn nicht bloß von der menschlichen Form des Guten muß gelten, daß es ihm wesentlich sei, eine nicht nur unmittelbare angeborne, also von der Natur gegebene Existenz zu haben. Auch in Gott[1] muß der actuelle, lebendige Wille an dem Guten, das er ist, betheiligt sein, denn sonst wäre Gott nur eine ethische Natur. Eine gute Natur oder Unmittelbarkeit aber ist noch nicht die wahre Wirklichkeit des Guten. Wäre Gott nur fatalistisch und unfrei von dem Gesetz des Ethischen in seinem Sein bestimmt, oder unmittelbar ohne bewußten Willen damit Eins, so wäre er nur eine unfreie ethische Substanz, aber nicht der Gott, der das heilige Urbild ist, dessen Ebenbild wir sein sollen. Ja ohne Bewußtsein und Willen wäre vom Ethischen nicht zu reden, weil da das Gute nicht als solches gewollt werden könnte. So gewiß nun aber also dem Willen der Gottheit seine Stelle bleiben muß, so darf doch das Ethische in Gott nicht ausschließlich auf seinen Willen, mit Ausschluß des Seins gestellt und gesagt werden: von einer absoluten ewigen Realität des Guten in der Gottheit könne nicht geredet werden, weil vielmehr erst durch seinen Willen diese Realität hervorzubringen sei. Bauten wir das Ethische in letzter Beziehung nur auf den göttlichen Willen, ohne Bestimmtheit desselben durch sein ewiges ethisches Sein, das er will, so würde ein solcher Wille, weil nicht durch Gottes Wesen und Sein bestimmt, ethisch schlechthin unbestimmt, d. h. bloße Willkür, absolute Macht (supremum liberum arbitrium) sein, was eine für sich nur physische Kategorie nicht minder wäre, als jene bloß unmittelbare gleichsam fatalistisch bestimmte ethische Natur. Hätte das Ethische nur in Gottes Willen seinen Sitz, in keiner Weise zugleich als Sein, so könnte es nur Zufall sein, nicht aber für die Vollkommenheit Gottes nothwendig, daß Gott dieses als Gutes will und nicht sein Gegentheil. Ein Wille aber, dem nicht das Ethische nothwendig, ihn bestimmend logisch vorangeht ist, als vom Ethischen nicht bestimmter Wille, bloß etwas Physisches, Machtgebrauch

[1] Vgl. Sengler, Die Idee der Gottheit.

oder Willkür. So berechtigt es daher ist, Gott nicht bloß als ethische Natur oder Substanz, sondern auch als lebendigen ethischen Willen zu denken, so dürfen wir doch auf den Willen nicht ein solches Gewicht legen, daß ausschließlich durch den Willen das Ethische überhaupt würde oder zum Sein gelangte. Gott nur als actuellen ethischen Willen und Gott nur als ethische Substanz oder ethisches Sein zu denken, führt wesentlich auf dasselbe Resultat, aus dem ethischen Gebiet zurück in das Physische. Folglich darf auch nicht des Willens halber, der zur ethischen Wirklichkeit gehört, geleugnet werden, daß die Gottheit ewig absolut die Realität habe, die das Ethische fordert. — So müssen wir trotz all dieser Einwürfe dabei bleiben: Das Ethische, das unbedingt auf Sein gerichtet ist, hat dieses Sein und zwar in vollkommener Weise in der Gottheit. Es ist zu lehren: das absolute Sein ist durch und durch ethisch zu denken, oder: das Ethische hat in der Gottheit ewig die vollkommene Realität.

Anmerkung. Die letzte Betrachtung, welche verlangt, daß das absolut gute Sein und der absolut gute Wille in der Gottheit zusammengedacht werde, fordert wieder auf, Gottes Unveränderlichkeit und Sichselbstgleichheit lebendig aufzufassen; ja rückt uns schon um einen Schritt der Erkenntniß des Ethischen als der Liebe näher. Wir blieben in Widersprüchen, wenn wir Gott in ethischer Beziehung bloß als absolutes Gesetz oder als starres Sein dieses Gesetzes dächten. Nicht minder aber auch, wenn wir ihn bloß als supremum liberum arbitrium, als obersten Macht-Willen setzten. So gewiß wir nun aber Beides zu setzen haben, so ist uns damit freilich ein neues Problem erwachsen; die Frage nämlich: wie sich im göttlichen Leben Beides vereinige, das unveränderliche ethisch-gute Sein und der freie göttliche Wille, der nicht durch ein äußeres Gesetz oder Fatum kann bestimmt sein? Wie sich auch diese beiden gleich wichtigen Interessen vermitteln mögen, — die Lösung finden wir vielleicht in der Trinitätslehre — es ist apagogisch erwiesen: wir dürfen weder bloß ein ethisches Sein Gottes, noch bloß einen Willen oder ein Werden, dem nicht auch das Sein beiwohnte, setzen. Sonst sänken wir beidemal in die Naturkategorien zurück.

Fassen wir das bisherige zusammen:

1) Das Ethische ist der höchste, unveräußerliche Gedanke, dem in der Gottheit seine Stelle gebührt.

2) In der Gottheit ist es nicht bloß als Gesetz, noch als unbewegliches starres Sein; ebensowenig bloß im Werden, sondern

3) Es ist in der Gottheit beides, ewig vollendetes ethisches Sein und lebendige, ethische Actualität, oder Wille.

3. Ist nun aber das Ethisch-Gute als wesentliche Bestimmung am göttlichen Leben und Geist, und nicht als Gesetz bloß, sondern als absolute Wirklichkeit zu denken, so ist damit auch die Ueberwindung des Pantheismus gegeben. Diese absolute Wirklichkeit des Ethischen, die wir Gott zuschreiben müssen, hat er nicht in der Welt, wie wir sie empirisch kennen. Die Meinung derer, die Gott nur als das ethische Wissen oder Gewissen der Welt, oder als ethische Weltsubstanz oder als ethischen Weltgeist denken, ist zwar eine höhere Form des Pantheismus, als die früher erwähnten der Identität, Substantialität, Dynamik oder physischen Teleologie, aber es ist kein Recht vorhanden, Gott nur als Weltgewissen, oder als ethische Weltsubstanz, oder ethischen Weltgeist zu denken. Alle diese Bestimmungen wären willkürlich und verwerflich. Denn die Welt, wie wir sie empirisch kennen (aus der Idee Gottes haben wir sie noch nicht gewonnen), ist nicht dazu angethan, als die absolut vollkommene Realität des Guten gelten zu können, die wir als nothwendig fanden. Die Realität, die dem absoluten Ethischen zukommt, kann es nicht haben in dem Wissen, Bewußtsein der Welt vom Ethischen, als das der Intelligenz oder dem Gewissen der Welt immanente Weltgesetz. Denn das Sein des Ethischen im bloßen Wissen ist nur erst Wissen vom Sollen, also Nichtsein, ist nicht Realität. Eher könnte man sagen, das Ethische sei die unzerstörliche reale Grundlage der Welt, ihr ewiges inneres Wesen: und stets habe also das Ethische seine Realität als ethische Weltsubstanz. Allein Substanz ist eine physische Kategorie, Wille und Bewußtsein sind der Substanz als solcher zufällig. Dagegen das Ethische hat es, wie gezeigt, auch auf Willen und Wissen abgesehen, sucht seine Realität in ihnen, und erst dieses ist vollkommene, nicht blinde, unwillkürliche Realität des Ethischen. Andere daher sagen: Das Ethische hat die Existenz, die sein Begriff verlangt, indem es der sittliche Weltgeist ist, als eine Macht verbreitet in der Welt, die zwar oft verhüllt und unsichtbar ist, aber doch in der Stille die eigentliche Macht bleibt, und die das Gute, trotz scheinbaren Unterliegens immer wieder siegreich als einzig bleibende Realität und als die richtende Macht über sein Gegentheil erweist. Allein die Behauptung, das absolut Ethische existire nur als Weltgeist, müßte enthalten: Die Welt sei die reine Wirklichkeit des Sittlichen und zeige

nicht Gegensatz gegen das Ethischgute, was eine beweislose, bloße Behauptung wäre. Wir werden aber nicht bloß zum Zweifel an dieser unbewiesenen Behauptung berechtigt sein, da die Welt leider auch Böses enthält, sondern auch zur Leugnung der Möglichkeit, daß die Welt es sei, in der das Ethische seine ewige, absolute Wirklichkeit haben kann, die zu seinem Begriff gehört. Denn abgesehen davon, daß die Welt, die wir empirisch kennen, zunächst unsere Erde, nicht einmal ewig ist, sondern in der Zeit geworden, so haftet ihr das Werden an, also das Gegentheil der absoluten Realität. Die immer wieder siegreiche Bethätigung der allein dauernden Macht des Guten über das Böse durch das Gericht, zeigt zwar stets des Bösen Scheinrealität, Verwerflichkeit und des Guten Beständigkeit, hält das Sollen aufrecht, aber ist nicht absolute Realität des Ethischguten. Noch weniger womöglich genügt die Auskunft von Strauß: Um die Welt als stets vollkommene Realität des Guten, als in ewiger ἀποκατάστασις stehend denken zu können, behauptet er: das Böse existire nur für die subjective Betrachtungsweise, sei nur ein Schein, der entstehe, wenn man das Einzelne nicht im Zusammenhange des Ganzen sehe, in welchem die Unvollkommenheit oder das Böse in dem Einzelnen ergänzt sei durch die Vollkommenheiten, die anderem Einzelnen beiwohnen. Das ist die Ergänzungstheorie, welche, wenn sie nicht ganz von dem ethischen Gebiete abstrahirt und in das ästhetische übergeht, einen Schein von Möglichkeit nur dadurch gewinnen kann, daß sie den Blick von dem Inneren auf das Aeußere, das sittliche Werk ableitet. Denn allerdings im Gebiet der äußeren Werke findet eine Ergänzung des Einen durch das Andere statt. Aber wenn es für das Ethische vor allem auf die Gesinnung ankommt, die gute Gesinnung aber erst da ist, wo auch in dem Einzelnen das Gute als solches, ebendaher das Gute überhaupt gewollt ist, und wo seine Idee intensive Gegenwart in Bewußtsein und Willen hat, so ist klar, daß für den von Strauß für das einzelne Individuum zugegebenen Mangel am Wollen des Guten überhaupt das Gute in Andern nicht ergänzend eintreten kann. Vielmehr wie mannigfaltig sich auch die Offenbarung des Sittlichen im Gebiete der Werke vertheile: nach innen muß jede Person das Gute überhaupt rein und intensiv lieben, um für wahrhaft gut zu gelten. Gesteht man nun die sittliche Unvollkommenheit aller Menschen

zu, so kann man auch nicht mehr sagen, daß das Sittliche die absolute Realität, die es nach seinem Begriffe fordert, in der Welt habe. Und da das absolut Gute wie nothwendig zu denken, so als nothwendig seiend zu setzen ist (S. 299), so sind wir auf seine Existenz in dem absoluten Wesen, nämlich als absolutem Geist, selber gewiesen; die Gottheit selber aber ist als das Ethischabsolute zu bezeichnen.

Anmerkung. In sich selbst nun aber und abgesehen von der Welt, als werdender, wandelbarer, wie wir sie Alle kennen, wird das göttliche Wesen als schlechthin Ethisches nur gedacht werden können, wenn Gott schlechthin Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung zukommt, d. h. Persönlichkeit in sich selbst. Denn nur im selbstbewußten sich selbst bestimmenden Willen ist die Möglichkeit des Ethischen gesetzt; Unpersönliches kann auch noch nicht ethisch sein. Aber da thut sich ein neues Problem auf. Die Persönlichkeit scheint Gott zu verendlichen. Wir haben Gott bisher als das unendliche Ursein oder Urwesen, ja als das ursprüngliche All des Seins betrachtet; daher auch für unseren Abschnitt der Ausdruck „das Göttliche" oder „die Gottheit" gewählt ist.[1] Wie soll nun die Gottheit, das unendliche, allgegenwärtige Wesen als Persönlichkeit gedacht werden, womit ja Einzelheit, Besonderheit ausgesagt scheint? Wie soll es trotz der Persönlichkeit dabei verbleiben, daß Gott ursprünglich die Allheit des Seins ist, also auch eine Allgemeinheit ihm insofern zukommt, als alles Sein ursprünglich irgendwie in ihm muß beschlossen sein? Auch dieses neue Problem wird erst durch den specifisch christlichen Gottesbegriff sich lösen (§ 31 a).

4. Von dem bis jetzt Gewonnenen ist eine gewisse, wenn auch vielfach dunkle Erkenntniß schon vor dem Christenthum vorhanden gewesen, namentlich, daß Gott gerecht ist in seinem Thun nicht nur sondern auch in sich, und zwar weil er zugleich auch positiv gut ist.[2] Zwar die Religionen des Heidenthums kommen hier in ein eigenthümliches Gedränge. Es ist einerseits das Bedürfniß da, das Göttliche persönlich zu denken, auch im religiösen Interesse, das ein Du dem Ich gegenüber verlangt und das ist selbst in der heidnischen Form der Personification ein relativer Fortschritt, auch in ethischer Hinsicht. Denn die Persönlichkeit ist die specifische Form für die Möglichkeit und Wirklichkeit des Ethischen, und als unpersönlich kann dieses nur gedacht werden, wenn es bloß als Gesetz vorgestellt wird, was nicht genügend war. Sofern nun aber das Heidenthum zur Personification des Göttlichen fortgeht, läßt es dasselbe polytheistisch in eine Vielheit von Einzelheiten aus-

[1] § 15. S. 173.
[2] § 24. 26, 2.

einandertreten, denen also die Absolutheit abgeht, wie auch die heidnischen Götter vielfach ethisch mangelhaft sind und die Unveränderlichkeit und absolute Wirklichkeit des Ethischen bei ihnen nicht zu finden ist. Auf der andern Seite hat das Heidenthum aber doch noch theilweis eine Ahnung von der Absolutheit des Göttlichen, ja auch von der nothwendigen und absoluten Festigkeit des Ethischen und seiner Unbeugsamkeit. Von hier aus entwirft sich ihm dann die Idee des mit absoluter Macht ausgestatteten, aber unpersönlichen Fatums, in welchem besten Falls das Sittlichgute negativ als das absolute Recht, als vernichtendes Gericht auftritt und zum starren, absoluten Weltgesetz abgeblaßt ist, ohne Herz und Erbarmen. Also dort ein Ansatz zu ethischer Persönlichkeit, aber mit Verlust der Absolutheit des Göttlichen und Ethischen. Hier Absolutheit, aber mit Verlust wenigstens des positiv ethischen Charakters durch das unpersönliche Fatum. Die heidnischen Religionen bringen beides nicht zusammen, die Absolutheit und die Persönlichkeit, vertheilen vielmehr beides an Verschiedenes, wenn sie auch ihren Göttern einzelne Strahlen ethischer Güte zuschreiben. Sehen wir auf die Philosophie, so hat die Stoa die Vernunft in das Fatum oder Schicksal hineingetragen, und damit ist dieses zur *πρόνοια* geworden,[1] die freilich ohne absolute Teleologie ist, gemäß der stoischen Eschatologie, die nur in einem ewigen Kreislauf abschließt. Höher auch als die Stoa steht Platons Philosophie. Nicht sowohl durch seinen ethischen Hauptbegriff, die *δικαιοσύνη;* diesen theilt er auch mit Andern. Aber in zahllosen Stellen redet er auch von dem *αὐταγαθόν*, ja von dem *ὅσιον*, wenn auch streitig ist, ob er bei dem dualistischen Rest in seinem System Gott zugleich als absolut und als persönlich gedacht hat.

Aber unleugbar steht auch hier in Bezug auf die Ineinanderbildung der Absolutheit und der ethischen Persönlichkeit Gottes, das alte Testament in großer Ueberlegenheit da. Sein Gottesbegriff schließt sowohl Persönlichkeit (Panim)[2] als Absolutheit und zwar ethische in sich, und das Letztere selbst kommt in ihm zu viel kräftigerer und reinerer Darstellung. Der Begriff der Gerechtigkeit gelangt in der concreten Gesetzgebung zur

[1] Vgl. Trendelenburgs Beiträge II.

[2] 2 Mos. 33, 14. Klagel. 4, 16. Ps. 21, 10. 4 Mos. 6, 25. 26 (der aaronitische Segen).

Entfaltung und reichen Anwendung. Derselbe aber hat seine Wurzel in einem noch tieferen, positiv ethischen Begriff. Es verdient nämlich besondere Beachtung, daß hier der religiöse Begriff des *ὅσιον*, der Heiligkeit (Kodesch), dem ethischen Begriff der Gerechtigkeit zu Grunde liegt, vorangeht. Ja die ganze Gesetzgebung ist eine Emanation der Heiligkeit Gottes, der die Menschen sollen ähnlich werden. Die Gerechtigkeit ist die Bethätigung des göttlichen Kodesch.[1] Darum redet das Gesetz von heiligen Orten, Zeiten, Personen, Handlungen, welche, wenn sie dem Gesetz der Heiligkeit entsprechen, der Gerechtigkeit gemäß beschaffen oder geordnet sind. Jehova heißt der Heilige in Israel,[2] und das Grundwort des Gesetzes ist: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig (3 Mos. 11, 44). Mag immerhin[3] Kodesch im Gesetz auch ein Verhältnißbegriff sein, ausdrückend die Absonderung von der unreinen Welt, sodann Jehovas besonderes Verhältniß zu Israel bezeichnen, das er aus der profanen Welt sich zu seinem besonderen Eigenthum ausgesondert hat, wie umgekehrt er in besonderem Sinne Israel zugehört: so geht doch das Wesen des Heiligen in Israel nicht in dieser Beziehung zum jüdischen Volke auf, wie die Prophetie zeigt.[4] Ueberhaupt aber ist die Heiligkeit Jehovas weder bloß ein negativer, noch bloß ein Verhältnißbegriff. Er schließt schon nach seiner wahrscheinlichen Etymologie positive Reinheit (Glanz) und Erhabenheit über alle Mängel,[5] daher auch das Heil in sich. Derselbe, der zu Mose, da er ihm in einer Erscheinung naht, spricht: das Land, darauf du stehst, ist heiliges Land, heißt daher auch: der Gnädige, Barmherzige und Gütige.[6] Sodann ist Jehova als heilig in sich selbst, in seinem Wesen, nicht bloß nach außen in seinem Thun gedacht.[7] Sein Wille aber will auf heilige Weise heiligen

[1] Jes. 5, 16: Jehova beweist sich als heilig durch Gerechtigkeit.

[2] Jes. 12, 16. 29, 19. 23. 40, 25. 41, 16. 43, 3. 54, 5. Ez. 39, 7. Ps. 71, 22; vgl. Hos. 11, 9. Habak. 3, 3.

[3] Diestel, Jahrbücher für deutsche Theol. 1859, 1.

[4] Vgl. Wolf Graf Baudissin Studien zur semit. Relig. Gesch. H. 2, 120 ff. 1878. Oehler, Theol. A. T.; Caspari über Jes. 1 in der Ztschr. für luth. Theol.

[5] 3 Mos. 20, 7.

[6] 2 Mos. 22, 31. Ezech. 39, 7.

[7] 3 Mos. 11, 44. 45. Ps. 22, 40. Jes. 6, 3. Ez. 39, 7; vgl. Offenb. 15, 4. Joh. 17, 11.

Inhalt,[1] das Gut der Heiligkeit. In all seinen Gaben, in den physischen wie in dem Gesetz ist ein heiliges Motiv und ein heiliger Zweck, was im Heidenthum fehlt. Jehova selber als der Heilige oder seine Heiligkeit, ist der Inhalt, den er in seinem Volke will. Er will sich, seinen „Namen" in seinem Volke verherrlichen. Aber andrerseits ist das Allerheiligste im A. T. doch noch verhüllt. Was Gottes Heiligkeit in ihrem Schooße trägt, welche Werke sie noch vollbringen wird, um die Welt zu einem Heiligthum zu machen, ist noch nicht offenbar. Die Heiligkeit Gottes ist im A. T. auch noch ein Heiligthum im Sinne des unnahbaren Mysteriums. Und hierdurch erklärt sich eine Erscheinung, die auf den ersten Anblick etwas Auffallendes hat. Im neuen Testament tritt der Begriff der Heiligkeit Gottes sehr zurück; sie wird außer der Apokalypse[2] in 2 Stellen[3] erwähnt. Der Grund wird darin liegen, daß die vollendete Offenbarung das Allerheiligste eröffnet, und nun an die Stelle der Absonderung Gottes, die im A. T. noch eine große Rolle spielt, die Gegenwart Gottes, die Gemeinschaft mit uns in Christus tritt. Aus dem Mysterium wird Offenbarung. Sachlich, nach seinem positiven Gehalt bleibt der Begriff der Heiligkeit Gottes aufbewahrt, zumal durch das *πνεῦμα ἅγιον*. Aber indem Gott sein Herz erschließt, treten andere bezeichnendere Ausdrücke ein, die mehr die Gemeinschaft Gottes mit der Welt ausdrücken, vor Allem der Vatername, während an Stelle der Absonderung die positiven Ausdrücke der Liebe, der Gnade, der Weisheit oder des Lichtes treten.

Anmerkung. Daß die Heiligkeit Gottes im A. T. nicht bloß eine negative oder transcendente Eigenschaft Gottes ist, sondern auch positiven Gehaltes auf die Verwirklichung der Welt gerichtet, das sieht man besonders daraus, daß in den späteren Schriften des A. T. die Gerechtigkeit, in der die Heiligkeit ihre Bethätigung hat, nicht als bloß fordernde oder vergeltende, sondern als mittheilende, ja ein neues geistliches Leben schaffende gedacht wird. So besonders bei Jesaia.[4] Die Gerechtigkeit bleibt auch so die Selbstbehauptung, die actuelle Sichselbstgleichheit Gottes und diese bethätigt sich in der Legislation und im Gericht als fordernde wie richtende. Aber dabei bleibt es nicht. Sie bringt nach der Prophetie auch hervor was sie fordert, oder sie ist auch schöpferisch. Sie schafft aber neues geist-

[1] Ps. 77, 14. 111, 9. 145, 17.
[2] Offenb. 3, 7. 4, 8. 6, 10.
[3] Joh. 17, 17. 1. Joh. 2, 20.
[4] Jes. 9, 7. 42, 13. 59, 17. 63, 15. 2 Kön. 19, 31.

liches Leben dadurch, daß ihre Seele, die Heiligkeit, auf Verbreitung ihrer selbst in der Welt gerichtet ist.[1] Indem das geschieht, so entspricht damit Gott wieder nur sich selbst oder ist sich gerecht, indem er auch dieses bewirkt. Diese Heiligkeit wird auch mit Gottes Geistigkeit in Verbindung gebracht. Es wird geredet vom Geiste der Heiligkeit Gottes.[2] Die Bestimmung der Gerechtigkeit Gottes kommt aber zu vollerer Klarheit und zu vollkommenerem positivem Inhalt erst durch die vollendete Offenbarung Gottes.[3]

§ 27.

Gott als der absolute ethische Geist (§ 26) ist auch absolute Intelligenz und Weisheit.

Anmerkung. Eigentlich konnte schon das physiko-teleologische Argument auf die göttliche Intelligenz führen, wie damals auch angedeutet ist. Ja auch schon das ontologische Argument führt zu dem Absoluten als Denkendem, Wissendem. Denn es war (§ 18) die Urmöglichkeit wie des Seins so des Denkens und Wissens; wie könnte aber das, was diese Urmöglichkeit ist, gedacht werden, ohne selbst geistiges Sein, Intelligenz zu sein, sei es auch nur als reale Potenz? Aber erst hier, von dem nothwendigen und schlechthin realen Ethischen aus hat auch die absolute Intelligenz als nothwendig zu denkende ihre absolute d. h. teleologische Begründung.

1. Da Gott schlechthin gutes Sein und guter Wille ist (§ 26, 2), so muß er auch absolutes Bewußtsein oder Intelligenz sein. Denn gut ist der Wille nicht ohne das Bewußtsein, daß was er will das Gute ist und nicht sein Gegentheil. Es könnte sonst nicht gewollt sein, weil es gut ist. Damit haben wir die absolute Begründung der göttlichen Intelligenz, nämlich durch das Gute schlechthin, dem es an nichts fehlen kann, dessen es bedarf, dem auch nichts kann coordinirt sein, weil vielmehr alles Andere, auch die Intelligenz in letzter Beziehung nur dienendes vermittelndes Moment für dasselbe ist. Denken, Erkennen hat erst als von dem Ethischen für sich Umfaßtes, Gewolltes und dasselbe Umfassendes kurz als auf das Ethische Bezogenes Antheil am absoluten Werth. Mit dieser Ableitung der Intelligenz aus dem Ethischen, das ihre Gewährleistung ist, könnte nun im Widerspruch zu stehen scheinen, daß doch offenbar das Ethische selbst erst durch die Intelligenz mit constituirt wird, wenn das Obige wahr bleibt, daß jenes die persönliche Form verlangt. Allein es besteht beides wohl zusammen:

[1] 3 Mos. 11, 44.
[2] Ps. 51, 13. Jes. 63, 10.
[3] 2 Kor. 3, 17. Joh. 4, 24. c. 14—16. 1 Kor. 15, 45 ff.

das Erkennen ist ein constitutives Moment des Ethischen und hat doch nicht absoluten Werth an sich, noch ist es jenem coordinirt, so wenig als der Wille an sich, sondern das Erkennen in Gott ist ewig in letzter Beziehung für das Ethische, hat an ihm seinen absoluten Zielpunkt, ist also auch ewig von dem Ethischen für sich selbst gefordert. Und hiermit ist bereits die richtige Eingliederung der Intelligenz in den Gottesbegriff im allgemeinen angedeutet. Es erweist sich schon hier das Ethische in Gott als das absolute Band und als das hegemonische Princip für die Ordnung der göttlichen Eigenschaften.

2. Die Gottheit, absolut in allen ihren Bestimmungen, also auch als denkende, ist absolute Kraft des Erkennens oder absolute Intelligenz, und diese Kraft ist auch ewig absolut actuell, da nichts sie Hemmendes in oder außer Gott gedacht werden kann. Der Inhalt des Erkennens, ohne den die Intelligenz actuelle nicht sein könnte, ist vor allem und ursprünglich im absoluten Geiste, in Gott selbst beschlossen, denn Gott ist ursprünglich das Ursein, das All des Seins allein. Sein Wissen, dessen Gegenstand er selbst ist, umspannt schlechthin ihn in seiner Absolutheit und Unendlichkeit. Wenn Origenes meint, Gott könne sich selbst nicht begreifen oder umspannen, weil er vielmehr unendlich, also nicht umspannbar sei, so verwechselt er das Infinitum mit dem Indefinitum oder dem schlechthin Unbestimmten, auch logisch Grenzenlosen, das, wie früher gezeigt, sowohl ein Unding als ein Ungedanke ist (S. 184 f.). Aber Gott ist bestimmt, logisch begrenzt durch alles, was nicht Er ist, sei es Mögliches oder Wirkliches, und weil er bestimmt ist, auch umfaßbar von seinem Denken. Ebenso ist auch das Mögliche in der Welt und ohnehin das Wirkliche keine unbegrenzte Vielheit, sondern hat seine logische Grenze an dem Unmöglichen, wie dieses an jenem. Kraft seiner absoluten Intelligenz ist daher Gott trotz seiner Unendlichkeit von seinem Wissen umfaßt, und indem Inhalt und Form sich decken, ist er absolutes Wissen, alles in sich durchleuchtend, auch die Tiefen der Gottheit durchforschend.[1] Auch das gehört zu diesem absoluten Wissen, daß er nicht bloß Bewußtsein von Allem ist und hat, was er in sich ist, sondern auch weiß, daß dies Gedachte er selbst ist. Denn sonst wüßte er nicht die Wahrheit absolut. Aber damit ist der Inhalt göttlichen Wissens noch nicht

[1] 1 Kor. 2, 11.

erschöpft. Das absolute Wissen des göttlichen Verstandes wird von der alten Dogmatik [1] eingetheilt in die scientia Dei necessaria oder naturalis, in die scientia Dei libera oder visionis und in die scientia Dei media. Was die scientia necessaria anlangt, so gehört zu ihr einmal Gott selbst, sein ganzes Wesen, er erkennt es in seiner Wahrheit und Güte mit allen Potenzen seiner Fülle. Er erkennt es ferner als wohlgeordnete, von ihm als absolutem Geist harmonisch zusammengefaßte Einheit. Eben daher erkennt er auch das ganze Gebiet der ewigen Wahrheiten, die nicht erst Werke seines Willens sind, sondern die, in sich nothwendig, Gottes Wesen ewig beiwohnen, und in seinem Geist ihren ursprünglichen Ort haben. Dahin gehören die ewigen Gesetze des Denkens und Seins überhaupt, namentlich auch die ethischen. Endlich gehört zu der scientia Dei necessaria neben dem Nothwendigseienden und der Wirklichkeit, die Gott ist, auch der Kreis dessen, was überhaupt möglich ist durch Gott als die Urmöglichkeit, sei es unmittelbar durch ihn, sei es durch Vermittelung creatürlicher Causalität oder Freiheit, wenn diese durch Gottes freies Thun gesetzt ist. Der Umfang des überhaupt Möglichen ist, trotz der Unendlichkeit der göttlichen Macht, doch wiederum ein begrenzter, nämlich begrenzt durch das Unmögliche. Was nämlich den ewigen Wahrheiten entgegen wäre, das kann Gott nicht als für sich, also überhaupt als möglich denken oder wollen. Sein vollkommenes Wissen ist auch ein Wissen dessen, was unmöglich ist, weil es den ewigen Wahrheiten widerspricht.

Verschieden nun von diesem ganzen Gebiete des Nothwendigen, zu dem auch die Wirklichkeit des göttlichen Seins selbst gehört, sowie des überhaupt Möglichen ist die scientia Dei libera oder visionis, so genannt, weil sie das durch Gottes freies Thun geschaffene Wirkliche umfaßt. [2] Dieses Wissen, auch repraesentatio visionis genannt, weil auf das Wirkliche bezüglich, wäre also das Analogon zu unserm empirischen Wissen. Gott kann dasselbe nicht haben durch ein Leiden, durch passiven Eindruck, sondern er weiß alles in einer Weise, die wir nicht besser, denn als intuitives Ergreifen des Gegenstandes bezeichnen können. Man hat zwar vielfach gedacht, daß Gott diese Anschauung rein durch Selbst-

[1] Quenstedt I, 289.

[2] Jes. 29, 15. Matth. 6, 32. Apostelgesch. 15, 8.

anschauung haben könne. Aber das ewige Wissen von seiner Weltidee oder der Welt als nur erst in seinem Geist beschlossener muß etwas Anderes sein als sein Wissen von ihr in ihrer Wirklichkeit. Ja auch wenn man sagte, Gottes Selbstanschauung beziehe sich nicht bloß auf den ewigen Weltplan in seinem Geist, sondern auch auf sein Wirken, wodurch dieser Plan verwirklicht wird und welches fortschreite, so wäre auch damit noch nicht ein Wissen von der Welt in ihrer Wirklichkeit gegeben. Denn in der bloßen Selbstanschauung als Anschauung seines actuellen Willens käme noch nicht das objectiv wirkliche Werk jenes Willens zur Anschauung, wenn derselbe etwas Anderes ist, als der active Wille Gottes selbst. Gott wird also auch eine Anschauung von den Dingen, wie sie an ihnen selber sind, wie von den sie real vermittelnden Ursachen haben müssen, sowie von den durch sie necessitirten Wirkungen. Noch weiter führt es, wenn wir eine creatürliche Freiheit zu setzen haben. Denn was dann durch sie gesetzt wird, das gehört zwar auch zur scientia Dei libera im bisherigen Sinn, insofern als die creatürliche Freiheit nur als durch Gott in jedem Moment gesetzte bestehen kann. Aber durch die Selbstanschauung Gottes in seiner Wirksamkeit kann nur die Existenz der freien Kräfte für Gottes Wissen gesichert sein. Dagegen das Wissen von den wirklichen freien Handlungen kann für Gott aus seiner Selbstanschauung für sich nicht kommen. Es wären nicht freie Causalitäten, sondern nur sein wirklicher Wille, wenn Gott durch bloße Selbstanschauung nicht bloß die Möglichkeit ihrer Handlungen, sondern auch deren Wirklichkeit wüßte. Die göttliche Selbstanschauung umfaßt also, was den Inhalt angeht, zwar alles nach seiner Möglichkeit, aber nicht alles Mögliche in seiner Wirklichkeit. Nicht alles Wirkliche sieht Gott in sich, sofern es auch solches gibt, was nicht bloß seines Willens Werk ist. Gleichwohl muß es, wie von allem andern Wirklichen, so auch von diesem Freien ein intuitives Wissen für Gott geben, das uns freilich nach seiner Beschaffenheit theilweise unbegreiflich ist. Rothe[1] schreibt Gott als einen Vorzug auch Receptivität zu: und dieser Begriff ist geeignet, Passivität abzuweisen und doch zu erreichen, was wir brauchen. Ohne sie würde auch von keinem wirklichen Wechselverhältniß zwischen Gott und dem Menschen können die Rede sein, wie die Religion

[1] Vgl. Rothes Ethik. Ausg. 2. Bd. 1.

es verlangt. Aber es hängt die Erkenntniß hiervon von der Lösung jenes Problems ab, wie die Selbstbehauptung Gottes mit einem lebendigen Verhältniß zur Welt bestehe (§ 31. 31 a). Doch vermögen wir hier so viel einzusehen, daß Gott auch durch intuitives Erkennen von Freiem nicht leidentlich werden muß. In ihm ruhen ja alle Möglichkeiten der Dinge, auch der freien Ursachen; diese leben in jedem Momente durch seine Macht und ziehen nur von ihm her ihre Kraft, sich selbst zu bethätigen. Durch diese Selbstbethätigung der freien Creatur selber kann nichts wirklich werden, was nicht Gott in seiner ewigen Selbstanschauung (scientia necessaria) schon als möglich umfaßt hätte. Indem also durch freie Causalitäten zwar Gottes Wissen bedingt, aber diese bedingende Kraft der Creatur doch wieder durch Gott und seine Freiheit vermittelt ist und bleibt, so kann von Leidentlichkeit, von einem Leiden Gottes durch die Creatur nicht die Rede sein. Sondern es ist Gott, wenn er für das Endliche eine Receptivität in seiner Intelligenz hat, darin sich selbst bedingend.

Die scientia Dei media bezeichnet den Dogmatikern ein Wissen Gottes von dem, was geschehen sein würde, wenn etwas Anderes nicht geschehen wäre, oder umgekehrt: was nicht geschehen wäre, wäre etwas Anderes eingetreten. Existirt wirklich Freies, so muß in der That Gott auch wissen, wenn aus dem Reiche der Möglichkeit Anderes wirklich würde oder geworden wäre, als was wirklich ward, welche Folgen das hätte, welche Gruppe aus dem abstracten Reiche des Möglichen dazu passen oder im Gefolge desselben seinerseits in Wirklichkeit gesetzt würde. Man nennt das auch scientia Dei conditionata und futuribilium.[1] So wenig wir, abgesehen von dem Weltzweck selber, der schlechthin gesichert sein muß, im Einzelnen wissen können, was geschehen würde oder wäre, wenn etwas nicht einträte oder eingetreten wäre, so kann man doch, wenn freie Creaturen sind, nicht in Abrede stellen, daß Gott für alle Fälle weiß, wie sein Weltplan von ihm durchzuführen ist, und das schließt eine scientia Dei conditionata oder media in sich, wobei wieder nur zu erinnern bleibt, daß Gott dabei nicht passiv bedingt ist, sondern daß nur durch seine Selbstbestimmung oder Selbstbedingung hindurch das freie Creatürliche in seinem Weltplan einen eigenen Factor als

[1] Man bezieht sich dafür auf 1 Sam. 23,10. Jer. 38, 17. Ez. 3, 6. Matth. 11, 21. Quenstedt I, 314 ff. mit Andern läßt sie nicht als eine dritte, besondere Art gelten.

secundäre Causalität bilden kann. Wird dagegen die scientia Dei media nicht auf Gottes Thun, sondern auf das Wissen davon bezogen, was die freie Creatur thun oder unterlassen würde, wenn etwas Anderes geschähe oder nicht: so ist die Entscheidung hierüber abhängig von der besonders zu erörternden Frage über das Verhalten des göttlichen Wissens zu den freien Handlungen der Creatur.

3. Das vollkommene göttliche Wissen nun ist nicht ein aus einer relativen Bewußtlosigkeit erst zum Bewußtsein sich erhebendes. Es ist auch nicht intermittirendes Bewußtsein. Der Hüter Israels schläft und schlummert nicht.[1] Gilt dieses von dem göttlichen Wissen der Weltwirklichkeit, so muß es noch mehr gelten von dem Wissen Gottes von sich selber, ohne das er auch nicht actuell ethisch oder wirklich absolute Vollkommenheit des Ethischguten sein könnte. Auch nicht einmal die göttliche Liebe könnte die scientia sui necessaria aus Liebe aufgeben und so einen Abfall Gottes von sich selbst etwa in einer Ekstase der Liebe bewirken, wie heidnische Religionen und pantheistische Philosopheme[2] das wollten; mag solches der Schöpfung der Welt oder Anderem zu Liebe imaginirt werden. Nach der Schrift umfaßt Gottes Allwissenheit Alles, auch das Unsichtbare und die Gedanken,[3] das Kleinste wie das Größte,[4] aber auch das Vergängliche und Eitle, ja das Böse, kurz das, dem er durch seine scientia necessaria am fernsten scheint. Seine Augen sind wie Feuerflammen und nichts kann sich vor ihm in Dunkel hüllen.[5] Das wird praktisch verwendet zur Warnung vor Heuchelei und dafür, daß wir auch in der Einsamkeit ihn zum Zeugen haben, aber auch, daß wir nie in der Welt uns sollen von ihm vergessen oder verlassen fühlen.[6]

4. Verhältniß der göttlichen Allwissenheit zu der Zeit. Wir haben § 19, wenn eine Welt ist, ein nicht bloß negatives, sondern auch positives Verhältniß Gottes zu ihr, zu Raum und Zeit mit ihrer Er=

[1] Ps. 121, 3. 4.

[2] Aber auch im vermeintlichen Interesse der Christologie neuere Theologen.

[3] Ps. 139. Hebr. 4, 13. 1. Joh. 3, 20: Gott ist καρδιογνώστης πάντων (1. Sam. 16, 7. Daniel 2, 21. Jer. 23, 23.) Apostelgesch. 1, 24. Matth. 6, 6.

[4] Matth. 10, 29. 30.

[5] Offenb. 1. 14. 2, 18 Ps. 139, 16.

[6] Jer. 17, 10. Ps. 91, 14. Matth. 6, 38.

füllung statuiren müssen, und dadurch hat sich uns die Nothwendigkeit ergeben, daß in der Art, wie Gott alles weiß, nicht bloß eine ewige Einförmigkeit könne gedacht werden, sondern daß eine Bewegung in dem göttlichen Wissen sein müsse, damit es ein wahres sei, weil in den Dingen Bewegung, ein Vergehen und Entstehen stattfindet, Gott also nicht immer dasselbe als gegenwärtig wissen kann (§ 19). Aber wir hatten damals noch nicht an dem ethischen Wesen Gottes die Möglichkeit, dieses mit seiner nothwendigen Sichselbstgleichheit zu vereinen. Freilich nicht in dem Sinn kann Werden und Veränderung im göttlichen Wissen angenommen werden, daß ein schlechthin Neues, Unvorhergesehenes je, sei es auch nur durch die menschliche Freiheit, sich ihm darstellte. Denn nichts kann wirklich werden, was nicht möglich war; die Möglichkeiten aller Dinge aber sind bewußt in Gott von Ewigkeit. Aber doch genügt es auch nicht, Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit nicht bloß immer Alles sondern trotz des Werdens und Vergehens nur auf dieselbe Weise wissend zu denken, ewig gleich als seiend oder gegenwärtig. Denn es ist in der Wirklichkeit nicht ewig gleich, sonst wäre das Vergehen ein Schein, wie das Werden. Doch da diese für das lebendige Verhältniß Gottes zur concreten zeitlichen Welt, daher für die Religion überaus wichtige Frage noch immer unter dem Druck von Vorurtheilen leidet, die aus vorchristlicher Zeit stammen und einem falschen Begriff von Gottes Erhabenheit entsprechen, so verweilen wir hier als an der eigentlichen Sedes doctrinae bei derselben noch näher. Die alte Dogmatik freilich, besonders Augustin, Thomas v. Aq. und nach ihnen J. Gerhard und Quenstedt, meinte damit etwas Erhabenes von Gott auszusagen, daß sie lehrte: alles was je wirklich werde, sei es vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, stehe vor Gott ewig gleich als in ewiger Gegenwart. Allein damit wäre alles Wissen der Zeitunterschiede für Gott absorbirt in die Gegenwart; es gäbe für ihn kein Wissen von Zukünftigem oder von Vergangenem als solchem; alles erschiene ihm nur als gegenwärtig. Aber so könnte für Gott nichts vergehen und nichts werden; und so würde, sofern Gottes Wissen doch als Wahres zu denken ist, Vergehen und Werden, also die Geschichte überhaupt nur Schein: umgekehrt aber wenn es ein wirkliches Werden und Vergehen gibt, so wäre Gottes Wissen, das Alles, auch das Zukünftige nur in ewiger Gegenwart sieht,

nicht der Wahrheit entsprechend, indem das Künftige noch nicht in gegenwärtiger Wirklichkeit ist. Dasselbe folgte, wenn er das, was wirklich war, aber vergangen ist, noch als gegenwärtig wüßte. Es könnte damit ein Weltplan geschichtlich fortschreitender Art, eine weise, das Erforderliche hervorrufende Weltregierung nicht bestehen. Denn wenn für Gott Alles, das Vergangene und Künftige, wie jene Dogmatiker wollen, ganz wie das Gegenwärtige wäre, indem sich für ihn alles in Einen sich ewig gleichen Blick, wie in Einen Punkt zusammenzöge, Alles in dem ewigen Nun oder Präsens stünde, so entspräche dem nothwendig nach der Willensseite, daß er auch in der Welt ewig nur Dasselbe wollte, also sie nur ewig gleich, wie anschaute so behandelte, wie ungleich auch sie, zumal die freien Wesen, sich zu ihm verhalten, selbst eine und dieselbe Person in verschiedenen Zeiten. Er müßte sich also zu dem Menschen als Unbekehrtem und als Bekehrtem gleich verhalten, was nicht einmal anginge, wenn man mit Schleiermacher die Unbekehrten noch als unpersönlich ganz im bloßen Gattungsleben stehend ansehen dürfte. Es kann aber auch augenscheinlich nach der Willensseite nicht gesagt werden, daß Gott nur ewig Dasselbe wolle: denn in bewirkender, wirksamer Weise will er Jedes nur an seinem Ort. Sagte man: Gott seinerseits, sein bewirkender Wille sei ewig schlechthin nur sich selbst gleich: so würde auch Christus nicht mehr als eine auch von Gottes Wirksamkeit aus angesehen wirklich neue That gelten können. Gott seinerseits hätte stets Dasselbe gewirkt. Es ist also deutlich, wie ein solcher von aller Zeitlichkeit nur abstrahirender Begriff von Gottes Allwissenheit (und Wirksamkeit) mit dem Interesse der Religion zusammenstieße und das ganze Verhältniß Gottes zur Welt leblos machte. Denn wenn Gott den Menschen nur ewig gleich, Alles, auch das Vergangene und Künftige nur ewig gegenwärtig wüßte, so wüßte er einen Sünder, der später gläubig ist, doch während er noch unter dem göttlichen Gerichte steht, ewig zugleich schon im gegenwärtigen Gnadenstand, und das bedroht die Wahrheit der göttlichen Ungnade; umgekehrt, während der Mensch schon im Stande der Gnade ist, wüßte Gott ihn ewig gegenwärtig auch als Sünder und das bedroht die Wahrheit der göttlichen Gnade, während die H. Schrift nicht umsonst von einem göttlichen Vergessen der Sünde redet, worin wenigstens liegen muß, daß Gott die Sünde des

Bekehrten nicht mehr wie früher als gegenwärtige, sondern nur noch als vergangene weiß. Folglich muß im Interesse der Wahrheit des göttlichen Wissens wie im Interesse der Lebendigkeit des Gottesbegriffs zu dem Wissen Gottes, das ewig gleich alles Nothwendige, Mögliche und irgend wann wirklich Werdende umfaßt, noch ein auf die Zeit und die jeweilige Beschaffenheit der Welt im Ganzen und Einzelnen bezügliches, sie begleitendes Wissens kommen. Gottes Wissen begleitet gleichsam selbstschreitend die schreitende Zeit und die in ihr geschehende Entwicklung, die freilich im letzten Grund nur durch ihn bedingt ist, der allein Aseïtät hat. Wir müssen also sagen, Gott weiß auch stets, was vergangen ist, als vergangen und nicht als gegenwärtig und ebenso das Zukünftige als noch nicht seiend und nur dadurch weiß er von der geschichtlichen Welt und kann er zu ihr ein nicht nur ewig gleiches und starres Verhältniß haben. Und ganz ähnlich muß auch sein wirksames Wollen ein Fortschreiten haben. Nur das Gegenwärtige ist wirklich; was noch nicht wirklich, kann Gott noch nicht als wirklich wissen, weil er die Wahrheit weiß. Ja die Welt wäre, wenn die Zeit mit ihren Unterschieden nicht für Gott wäre, selbst keine werdende, d. h. sie wäre nicht Welt, wir hätten eine Art Akosmismus. Wird dagegen ein und Dasselbe, das zuerst nur künftig war, auch für Gott weiterhin gegenwärtig, also wirklich, und dann vergangen, und zwar jedes in absoluter Klarheit — so ist allerdings das göttliche Bewußtsein von der Welt und ihrer Geschichte hierin in einer Analogie mit dem menschlichen Bewußtsein. Es gibt eine Veränderung im göttlichen Bewußtsein, nämlich durch seinen Inhalt, der ein wechselnder ist, und die zu demselben erforderliche verschiedene Erkenntnißthätigkeit; es rückt solches, was nur als künftig gewußt war, ein in den Kreis des als gegenwärtig wirklich Gewußten, während das als gegenwärtig Gewußte in den Kreis des Vergangenen auch für Gott zurück tritt. Aber mit dieser Aenderung in seinem Wissen ist keine Veränderung Gottes selbst gegeben. Er bleibt darin unveränderlich, sich selbst gleich, daß er einmal die absolute Kraft des Wissens ist; und in Bezug auf den Inhalt dadurch, daß er ewig gleich alles Mögliche und Unmögliche wie auch das bedingt Mögliche weiß; was aber die Wirklichkeit anlangt, dadurch, daß er stets Alles, was wirklich oder gegenwärtig ist, absolut durchschaut, nicht minder was vergangen ist; endlich

auch das Zukünftige zum mindesten insofern umfaßt und denkt, als auch dieses in dem Kreis des Möglichen liegen muß. Sodann aber und das ist von besonderer Bedeutung, findet die Veränderung im göttlichen Wissen, die auch in seinem actuellen Willen sich wiederspiegeln muß, statt auf dem Grund einer sich durchziehenden ethischen Sichselbstgleichheit Gottes, die auch das Wechselnde, Wirkliche einem identischen ethischen Zweck und Weltziel einordnet. Soviel läßt sich hier, wo wir über den göttlichen Weltzweck noch nichts Bestimmteres aussagen können, über die göttliche Allwissenheit feststellen. Aber hieran schließt sich sofort eine weitere, noch schwierigere Frage.

5. Das Verhältniß der göttlichen Allwissenheit zu den künftigen freien Handlungen der Creatur oder das göttliche Vorherwissen des Freien. Darf das Wissen Gottes auch in dem Sinn als ein geschichtliches, mit der Geschichte fortschreitendes gelten, daß Gott das künftig wirklich werdende Freie als solches, das zur Wirklichkeit gelangen wird, überhaupt nicht vorher weiß, bevor es in der Zeit frei gesetzt ist, oder hat sich für Gott, der alles Mögliche ewig weiß, ebenso ewig dasjenige Mögliche, das nicht Wirklichkeit werden wird, sofort ausgeschieden von dem Möglichen, das durch freie Causalitäten die Wirklichkeit erlangt? Daß (wie alles Nothwendige und Mögliche, so auch alles, was je wirklich wird, von Gottes Allwissenheit umspannt wird) namentlich auch in jedem Augenblick alles Wirkliche, die Welt in ihrer ganzen Wirklichkeit offen vor Gottes alles durchdringendem Auge liegt, darüber ist kein Streit unter den Theisten. Auch was das Vorherwissen der Wirklichkeit anlangt, wäre, wenn alle menschlichen Handlungen nach absoluter Prädestination verliefen, kein Zweifel, daß Gottes Allwissenheit auch alle künftigen Handlungen der Menschen schon durch Selbstanschauung seines Willens in gewisser Art umfaßte. Werden aber wirklich freie Handlungen angenommen, so ist die alte Frage: ob es für Gott ein Vorherwissen des nicht von ihm Bewirkten, z. B. des Bösen gebe, schon bevor die Wirklichkeit freier Acte es bewirken kann, daß Gott sie weiß? Also ob Gott ewig nicht bloß das Mögliche, sondern auch das wirklich werdende Freie vorher weiß? Es hilft nichts, mit Schleiermacher zu sagen: das was wirklich und nicht bloß scheinbar möglich sei, werde auch wirklich, und was nicht wirklich werde, das sei

auch nicht in Wahrheit möglich gewesen. Denn diese Identificirung des Wirklichen mit dem Möglichen setzte vielmehr nur das Nothwendige an Stelle des Möglichen; wird aber die Möglichkeit von der Nothwendigkeit absorbirt, so gibt es keine sittliche Wahlfreiheit, so ist auch das Böse nothwendig. Diese Vertheidigung des allumfassenden göttlichen Vorherwissens ist also nicht gut zu heißen. Aber solche Coincidenz des göttlichen Wissens und Wollens kann überhaupt nicht gelehrt werden, wie das Böse beweist. Denn Gott weiß das Böse als möglich oder, wenn es geschehen ist, als wirklich, aber will es nicht. Gott weiß also jedenfalls auch Anderes, als er selbst thut. Aber wenn Gottes Wissen auch Anderes umfaßt, als sein Wollen, oder als sich selbst, so ist die Frage: Ist Gott in solchem Wissen von Anderem so abhängig von diesem, daß er erst aus der Wirklichkeit der freien Handlungen überhaupt vernimmt, daß sie wirklich werden, oder weiß er ihr Wirklichwerden vorher? Für die göttliche Vorsehung ist die Frage von wenig Belang, da sie doch jedesmal das nach ethischen Gesetzen Beste thun wird und da ihm nichts unverhofft oder überraschend kommen kann, wenn er doch ewig alle Möglichkeiten überschaut. Wie in der alten Zeit Cicero so haben später die Socinianer das göttliche Vorherwissen als ein beschränktes gesetzt, geleitet von einer Theorie über die menschliche Freiheit, die der Abhängigkeit derselben von Gott vergessend Gott durch den Menschen deistisch beschränkt setzte; und ähnliches kann sich aus einer pantheistischen, Gott ins Werden versetzenden Denkweise ergeben, so bei der Stoa. — Weder dem Deismus noch dem Pantheismus huldigend nehmen dagegen auch Rothe und Martensen um der menschlichen Freiheit willen an, daß Gottes Wissen von den freien Acten der Creatur nicht bloß dieselben als wirkliche erst weiß, wenn sie wirklich geworden sind (denn das ist von der Wahrheit des göttlichen Wissens verlangt, daß er sie als wirkliche nicht weiß, bevor sie es sind), sondern daß Gott auch nicht vorher wisse, daß sie werden wirklich werden, bevor sie es geworden sind, während er von allen unfreien Kräften vorher weiß, was sie wirken werden, wenigstens soweit sie nicht durch die Einwirkung der freien Kräfte auf die Natur Anderes zu wirken bestimmt werden, als sie ohne diese Einwirkung würden gewirkt haben. Die Frage ist nicht so einfach zu lösen, als Viele meinen. Zwar die Behauptung des göttlichen Vorherwissens von

Freiem aus deterministischem oder pantheistischem Grunde ist verwerflich, weil sie die menschliche Freiheit zum Schein macht, oder Gott unvollkommen, erst im Werden denkt. Und ebenso ist die Meinung abzulehnen, daß dieses Vorherwissen zu leugnen sei, weil die Freiheit, nachdem sie Gott geschaffen, sich auf eigne Hand geschieden von Gott bewege, ohne daß Gott ein Einsehen und Eingreifen haben dürfte, wodurch angeblich die menschliche Freiheit beschränkt werde. Damit ist das religiöse Interesse verletzt, wie dort das sittliche. Wenn man nun drittens, dieses beides verwerfend, das göttliche Vorherwissen des Freien gleichwohl leugnet, indem man diese Leugnung darauf stützt: der Wille, Freies zu schaffen, schließe logisch nothwendig den Willen in sich, daß Gott der Freiheit zu lieb sein Wirken und sein Wissen beschränkte, so ist jedenfalls der Gedanke einer Selbstbeschränkung Gottes nicht haltbar. Denn er schlösse in sich, daß in Gott eigentlich eine Tendenz sei, alles allein zu wirken und alles, auch das Freie, nicht bloß überhaupt, sondern ewig gleich zu wissen; und dieser Tendenz trete nun sein sich selbstbeschränkender Wille entgegen.[1] Allein das führte auf einen Dualismus in Gott und wäre nur in milderer Form Annahme eines Abfalls Gottes von sich behufs der Weltschöpfung und Erhaltung. Durch Schaffung der Freiheit verengert Gott nicht, sondern erweitert er sein Machtgebiet, wie das Gebiet seines Wissens. Um also in befriedigender Weise die Leugnung des göttlichen Vorherwissens des Freien durchzuführen, käme es darauf an zu zeigen: daß das göttliche Wissen nach seinem eigenen Begriff nicht darauf Anspruch mache, sich auch im voraus auf das Freie zu erstrecken, etwa so wie wir zeigen können, das göttliche Denken mache nicht darauf Anspruch, auch unlogisch denken, und der göttliche Wille nicht darauf, auch logisch und ethisch Unmögliches wollen zu können. Das ist aber weder von Rothe noch von Martensen gezeigt. Es ist auch nicht nachgewiesen, daß es Gottes unwürdig wäre, auch das Freie vorher zu wissen, oder die Prophetie sich auch auf Freies erstrecken zu lassen. Erwägt man das, so ist nicht gerathen, so resolut dies Vorherwissen zu leugnen, sondern hier dürfte ein Punkt sein, wo das christliche

[1] Eine göttliche Selbstbeschränkung in Beziehung auf seinen Willen nehmen viele an, ohne zu erörtern, ob für sein Vorherwissen des Künftigen, Freien sich nicht daraus eine analoge Selbstbeschränkung ergäbe.

Bewußtsein, der Glaube, den wir in Bezug auf den Inhalt das Gewissen der Glaubenslehre nannten, Zurückhaltung verlangt. Das zwar haben wir zugeben müssen, daß in Gott nicht bloß ein Wissen durch Selbstanschauung gesetzt werden kann, denn sonst hätte Gott nicht ein Wissen von der wirklichen Welt und von ihrer jedesmaligen Gegenwart. Es muß auch, wenn in der Welt wirklich andere nicht bloß göttliche Causalität ist, eine scientia Dei ascititia zugegeben werden. Aber die Art derselben ist uns verborgen. Man könnte nun zwar denken: gibt es wirklich freie Ursachen, so besagt das, daß sie nicht bloß Ursache der durch sie bewirkten Handlungen, sondern auch Ursache davon sein müssen, daß sie als gewirkt habende Causalitäten können erkannt werden, oder daß sie auch die allein zureichende Ursache ihrer Erkennbarkeit sind, so daß das göttliche Wissen wenn auch nicht leidentlich doch Wirkung ihrer Causalität ist, bedingt durch ihr Gewirkthaben. Die Wirkung, wenn sie auch simultan mit der Ursache sein kann, nicht erst ihr zeitlich folgen muß, scheint doch nicht vor dem Wirken der Ursache sein zu können. Und so könnte man schließen: die Erkennbarkeit eines durch creatürliche Freiheit gesetzten Actes und also das Erkennen desselben könne nicht vor den freien Act der Creatur fallen. Nach dieser Seite möchte man also geneigt sein, ein geschichtlich fortschreitendes Wissen auch in dem Sinn in Gott anzunehmen, daß Gott von dem Wirklichwerden der freien Acte erst mit dem Setzen dieser Wirklichkeit Kunde erhalte. Aber andererseits ist uns die Art, wie Gott eine scientia ascititia hat, überhaupt verborgen. Stellen der H. Schrift wie Matth. 11, 21. Ps. 139, 16. Jes. 43, 9. warnen um so mehr vor einem voreiligen Abschluß, als wir über die Beschaffenheit des göttlichen Weltplans, der in keinem Fall in Bezug auf sein Ziel unsicher sein kann, hier noch nichts Näheres aussagen können, daher später § 37 über diese Frage noch ein Wort wird zu sagen sein. Hier werde nur noch bemerkt, daß die Frage selbst eine größere Tragweite und Bedeutung dann nicht hat, wenn wir die scientia Dei media dazu nehmen, vermöge deren Gott für alle möglichen Fälle weiß, wie er sein Weltziel erreichen und die Weltregierung überhaupt durchführen wird, wie immer auch die Freiheit sich entscheide, gesetzt auch von der wirklichen Entscheidung der Freiheit hätte er ein Wissen erst simultan mit dieser Entscheidung. Bei diesem Stande der

Sache werden als lehrhafte Sätze über diese Frage nur diese aufgestellt werden können:

1) Es ist der Prädestinatianismus, wie die Leugnung realer creatürlicher Causalitäten auszuschließen, wenn eine Freiheit bleiben soll; aber nicht minder, wenn Gottes Absolutheit soll bewahrt bleiben, auch die falsch-ethische, deistische Denkweise.

2) Da Gott alles Mögliche ewig weiß, so ist das zukünftige Freie auf keinen Fall von Gottes Vorherwissen in jeder Beziehung ausgeschlossen; er umfaßt es jedenfalls als Mögliches, da nur Mögliches kann wirklich werden; kraft seiner scientia media weiß er für alle Fälle sein dem Thun der Creatur, wie es auch ausfalle, angemessenes Thun.

3) Alles Wirkliche wird in jedem Moment von dem göttlichen Wissen durchleuchtet.

4) Sei nun aber in Gott ein Vorherwissen davon, welches Freie wirklich werden wird, oder erst ein Mitwissen mit dessen Wirklichkeit zu setzen, jedenfalls hat Gott von seinem wirklich Sein nicht eher gewußt, als bis es in die Gegenwart eingetreten ist, er hat es als gegenwärtig nicht gewußt bevor es Gegenwart ward; wie er andererseits durch seine scientia media zum voraus vorbereitet ist auf jede der wirklich werdenden Möglichkeiten.

Anmerkung. Es leuchtet ein, wie die Eigenschaften der Allgegenwart, Ewigkeit, der Macht, Raum- und Zeitfreiheit Gottes durch die göttliche Allwissenheit zu geistigerer und concreterer Bedeutung gelangen.

6. Verhältniß der absoluten Intelligenz zur absoluten Persönlichkeit. Wir haben gesehen, daß Gottes absolutes Wissen seine Actualität nicht bloß in der Wirklichkeit der Welt hat, wie der Pantheismus will, sondern daß Gott absolutes actuelles Wissen von sich in sich selbst haben muß auch abgesehen von aller Wirklichkeit der Welt, d. h. daß Gott auch absolutes Selbstbewußtsein ist. Hiemit sind wir also auch von Seiten der Intelligenz dem Begriff der absoluten Persönlichkeit zugeführt, wie früher von Seiten des göttlichen Willens (§ 26, 3). Wenn wir aber gleich sonach genöthigt wie berechtigt sind, die Gottheit als Einheit der absoluten Selbstbestimmung und des absoluten Selbstbewußtseins, oder als den absoluten persönlichen Geist zu denken, so ist damit doch das früher

stehen gebliebene Problem: „wie die Absolutheit Gottes sich mit der Persönlichkeit reime", noch nicht gelöst. Die Persönlichkeit ist von der höchsten Bedeutung für den Begriff der göttlichen Freiheit, Weisheit, Liebe, also für alles das, was den christlichen Gottesbegriff constituirt. Sie bleibt aber immer noch den Angriffen des Deismus und Pantheismus ausgesetzt, wenn diese behaupten können, Absolutheit und Persönlichkeit seien unvereinbar, so gewiß auch der Glaube für sich der göttlichen Persönlichkeit ist und so gewiß sie von Seiten des göttlichen Willens wie des Wissens, wie gezeigt, gefordert ist. Daher ist hier wissenschaftlich noch nicht abzuschließen, sondern weiter zu forschen. Um dieses vorzubereiten, schließen wir unsere Abtheilung mit einem Ueberblick über das bisher Gewonnene, aber auch einer Vergegenwärtigung der im Bisherigen noch nicht bewältigten Mängel, nach deren Hebung erst die Gottheit so gedacht ist, wie die Christenheit sie anbetet.

7. Wir haben uns bisher in den abstracteren Gebieten, an denen auch die Religionsphilosophie sich betheiligt, zu bewegen gehabt (12, 2); die specifisch christliche Gotteslehre liegt noch nicht im Gebiet des θεῖον als solchen. Gleichwohl ist der Dialog zwischen der allgemeinen und der christlich bestimmten Vernunft, den die Apologetik zu führen hat, schon um einen guten Schritt vorwärts gerückt. Eine Reihe falscher Bestimmungen ist ausgeschieden, eine Reihe positiver gewonnen. Das Positive, was festgestellt wurde, wird nicht wieder verloren gehen, wenn es, im Christenthum sich vollendend, in eine neue Beleuchtung tritt. Reicht auch das Bisherige nicht zu, um dem christlichen Bewußtsein und dem Erkennen zu genügen, so ist es doch der Anschließungspunkt, den das Christenthum sich voraussetzt, ja nach Joh. 1, 3. Röm. 1, 20. Apostelgesch. 17, 29 sich selbst in der Menschheit gab. Das Bisherige bildet den lebendigen Punkt, von wo aus sich das Verlangen nach dem christlich vollendeten Gottesbegriff ergibt. Ebendaher ist doch auch das im Bisherigen Gewonnene schon zu christlicher Gotteserkenntniß im weiteren Sinne mit gehörig.[1] Fehlt uns nun auch noch Vieles zum

[1] Der christlichen Gnosis ziemt die Erkenntniß, daß im Christenthum auch die Welt der ersten Schöpfung nach ihrer Wahrheit aufbewahrt sei; mithin muß die Theologie diese auch für sich, wenngleich nicht als abgeschlossenes Ganzes zur Darstellung bringen können. Daraus folgt, daß die noch immer sich vervielfältigenden

Abschluß der Gotteslehre, so wird doch der christliche Gottesbegriff dann seine wissenschaftliche Begründung haben, d. h. in seiner Selbstbegründung erkannt sein, wenn deutlich gemacht ist, daß das specifisch Christliche die Vollendung des in dem Bisherigen festgestellten Positiven der sana ratio ist. Dazu aber gehört nun wesentlich die Erkenntniß der Mängel, die im Bisherigen übrig geblieben sind und die weiter treiben, indem sie Sehnsucht und Bedürfniß nach weiterer Erkenntniß anregen.

Die ersten Bestimmungen, daß Gott als absolutes Sein, Leben, als absolute Ordnung, Harmonie und Schönheit zu denken sei, führten über den Pantheismus in pankosmistischer Form noch nicht hinaus, nach welchem Gott noch das innere Wesen, Leben, Gesetz der Welt sein könnte. Nachdem sodann die Idee der die Grenzen und Unterschiede bewahrenden Gerechtigkeit den Unterschied des geistigen, Intelligenz und Willen umfassenden Gebietes und des physischen festgestellt und zu dem geistigen Gebiete als dem Ort der absoluten Werthe übergeführt hatte, fand sich weiter, daß die Frage nach dem absoluten Zweck und Gut und damit die absolute Finalursache nicht in der erkennenden Seite des Geistes für sich, sondern auf der praktischen liegen müsse. Das Wissen und die Wissenschaft erwies sich nicht als fähig, für den absoluten Selbstzweck zu gelten: sondern nur das Ethischgute, das allerdings auf seine Weise sich das Wissen einverleibt und es durch die Beziehung auf sich, den absoluten Zweckbegriff, zur Weisheit macht. Aber für dieses Ethischgute selbst war ein doppeltes Räthsel ungelöst stehen geblieben, nämlich wie das absolute ethische Sein und der absolute ethische Wille sich reime, und ebenso was den Inhalt des Guten, das Gott ist, anlangt, wie seine nothwendige Selbstbewahrung oder Gerechtigkeit und die mittheilende

Arbeiten über Glaubens- und Sittenlehre, die nur specifisch Christliches geben wollen und dadurch besonders den Ruf der Reinheit zu bewähren hoffen, vieles, was zum christlichen Gesammtbesitz mitgehört, weglassen und sich dadurch in eine ungebührliche Enge begeben, die der alten Dogmatik von Origenes bis Schleiermacher fremd war. Nicht einmal das christliche Bewußtsein ist damit genügend beschrieben; denn dieses bewahrt in sich das Wahre vorchristlicher Gotteserkenntniß auf. Nicht das Schweigen von dieser, sondern ihre richtige Leitung und Belebung zeigt, was ihr fehlt, und weckt die bewußte Erkenntniß, daß die Welt ohne Christus eine Trümmer wäre.

Güte sich einigen.[1] Nur die Nothwendigkeit ergab sich, Gott als das ethische Absolute und zwar als absolut verwirklichtes Gutes, als actuelle positive Heiligkeit zu denken, und so konnte auch nicht mehr dabei stehen geblieben werden, daß Gott nur die sittliche Potenz oder Substanz der Welt oder absoluter sittlicher Weltgeist sei. Die ihm zukommende absolute ethische Wirklichkeit kann er in der Welt nicht haben, sondern er muß sie haben in sich selbst. Damit waren wir über die Welt, über die pankosmistische Form des Pantheismus auch in dessen höheren Gestalten hinausgehoben, und es war eine Transcendenz Gottes erreicht wie die hebräische Religion sie zuerst vertritt. Und ganz Aehnliches zeigte sich nach der Seite des Wissens (§ 27, 2. 6). Als absolutes ist das Wissen gleichfalls nicht in der Welt wirklich, hat also Existenz in Gott selber, in seinem innern Sein. Aber freilich, wenn hiemit auch Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, zusammengefaßt: Persönlichkeit für den Gottesbegriff gefordert ist, so ist damit noch nicht gegeben: wie sich die Absolutheit Gottes mit der Persönlichkeit reime. Mit der Transcendenz der Gottheit ist zwar eine wichtige Bestimmung erreicht, aber zugleich eine solche, die weiter drängt. Einmal: es thun sich, wenn nun Gott in seiner Transcendenz, in seinem Insichsein soll gedacht werden, die drei im Obigen stehen gebliebenen Probleme auf: 1) wie in Gott, der absoluten Wirklichkeit des Ethischguten die gleichnothwendigen Formen des Guten, das Sein und das Wollen sich einigen? 2) wie sich die göttliche Gerechtigkeit oder Selbstbehauptung mit der Mittheilsamkeit reime, und endlich 3) wie Gott ohne Verletzung seiner Absolutheit als persönlicher könne gedacht werden? Diese drei Fragen hängen enge zusammen. Ihre Beantwortung erst ist im Stande, die göttliche Transcendenz näher und zwar so zu bestimmen, daß entgegengesetzte Irrthümer abgewehrt werden können, durch die der bisherige Gewinn immer wieder in Frage gestellt werden muß. Verbliebe es nämlich bei der reinen Transcendenz für sich, bei der bloßen Trennung des Gottesbegriffs von dem Weltbegriff oder bei der göttlichen Selbstbehauptung gegenüber der Welt, so könnte diese eine doppelte Gestalt annehmen, entweder in Akosmismus (für den die Welt nichts, Gott allein alles Sein ist) oder in Deismus führen, die beide gleich wenig befriedigen.

[1] S. o. S. 302. 296. 297 309.

Die bloße Transcendenz würde uns zunächst in Akosmismus führen. Denn ist Gott nur schlechthin transcendent, so ist kein Zusammenhang zwischen ihm und der Welt; sie kann aus ihm nicht abgeleitet werden; wird nun ohne Fortschritt zu neuen Bestimmungen nur festgehalten, daß Gott allein die einzige Realität ist, so bleibt für die Welt nur ein Scheindasein, Akosmismus. In schlechthinniger Selbstgenugsamkeit wäre da und bliebe Gott ewig nur sich selbst das All, und das wäre selbst wieder eine Art Pantheismus, wenngleich nicht in pankosmistischer Form. Würde nun aber zwar die Transcendenz und absolute ausschließliche Selbstgenugsamkeit Gottes festgehalten, aber um der Leere und dem Ungenügenden des Akosmismus für Wissen und Religion zu entgehen, von der Empirie her auch die Existenz einer feststehenden Welt angenommen, ohne daß jedoch diese mit der Idee Gottes selbst vermittelt wäre, so würde die göttliche Transcendenz in Dualismus, oder wenigstens, da augenscheinlich der Dualismus durch Gottes Absolutheit ausgeschlossen wird, in die deistische Form — die ein zahmerer Dualismus ist — übergehen müssen, um doch noch irgendwie eine Einheit festzuhalten. Beidemal aber brächte solche (akosmistische oder deistische) Transcendenz Gottes, statt die Reinheit des Gottesbegriffs zu sichern, eine solche Fremdheit, eine solche Scheidung des Begriffs Gottes von dem Weltbegriffe, daß auch die Brücke zu einer Weltentstehung, oder doch zu einem Verkehr zwischen Gott und der Welt, wie ihn die Religion bedarf, folgerichtig abgebrochen wäre.

Akosmismus und Deismus können aber nicht die richtige Form sein, die Transcendenz Gottes zu denken, denn beide schlagen immer nur in einander über und lassen uns, wenn nicht neue, höhere Bestimmungen für den Gottesbegriff gegeben werden, im Räthsel stehen. Der Akosmismus wird seiner Leere immer wieder dadurch zu entgehen suchen müssen, daß er Gott zwar als die alleinige Realität ansieht, ebendaher aber als das Wesen der realen Welt, die der Empirie sich aufdrängt, und das führt wieder zur Vergötterung der Welt. Der Deismus aber, ursprünglich ein dualistisches Element in sich hegend, verselbständigt die Welt dem Göttlichen gegenüber so, daß sie ihm den ganzen Vordergrund des Bewußtseins erfüllt, daß Gott aus seiner Transcendenz nicht heraus und in sie hinein wirkend erkannt ist. Dadurch

erblaßt dann dem Deismus die Gottesidee mehr und mehr, und in gleichem Maße fällt auf die Welt wieder das Hauptgewicht, sie wird irgendwie vergöttert, und wir stehen auch so wieder unversehens in einem wenn auch anders gefärbten Pantheismus, dem pankosmistischen. Aber die Unhaltbarkeit des Pantheismus in seinen verschiedenen Formen ist im Bisherigen nachgewiesen. Soll nun dieser Kreislauf durchbrochen werden, der von der absoluten Transcendenz des Göttlichen zum Akosmismus oder aber Deismus führt, von diesem aber zurückfällt zum Pankosmismus, so wird es darauf ankommen, daß die gewonnene und nicht wieder aufzugebende Transcendenz Gottes sich näher und zwar so bestimme, daß sie nicht mehr zum Akosmismus noch zum Deismus führen kann.

Noch von andrer Seite erhellt die Nothwendigkeit solcher weiteren Bestimmungen daraus, daß nachweislich durch den akosmistischen und deistischen Gottesbegriff die Idee Gottes eigenschaftlich verunreinigt, also auch Dasjenige wieder in Frage gestellt würde, was im Bisherigen gewonnen war. [1] Wenn der Deismus nicht weiter kommt, als zu seiner abstracten Erhabenheit und Einzigkeit des höchsten Wesens, das der Welt gegenüber steht, so ist gerade die Welt eine absolute Schranke für Gott, die er nicht übersteigen kann, aber so ist Gott nicht absolut, sondern beschränkt durch die Welt, also gleichartig der Welt, wenn diese ist, und nicht erhaben, nicht transcendent. Soll also Gott nicht beschränkt sein, so könnte, wenn beide sich nur exclusiv und beschränkend gegen einander verhalten, nicht Welt, sondern nur Gott sein. Nach dieser Seite ist die consequente Fortbildung der deistischen Exclusivität der Gottesidee erst im Akosmismus gegeben. Dieser seinerseits erkauft die Nichtvermengung Gottes und der Welt, Gottes reine Transcendenz mit der bloßen Negation der Welt und der Ausschließung eines positiven Verhältnisses Gottes zur Weltidee. Er bewahrt so freilich vollkommener den Schein der Erhabenheit Gottes. „Gott allein ist groß, allein das Sein," was die muhamedanische Mystik, namentlich der persische Pantheismus ausspricht. Allein genauer betrachtet, ist jede Denkweise, sei sie akos=

[1] In dem Folgenden ist die wissenschaftliche Ausführung der kritischen Sätze gegeben, die § 9 b gegen Vereinerleiung und gegen Scheidung Gottes und der Welt aufgestellt sind. S. S. 107 ff.

mistisch oder deistisch, wenn sie durch Exclusivität ihres Gottesbegriffes seine Vermischung mit der Welt abwehren will, unversehens wieder mitten in solcher Vermischung und mit sich selbst im Widerspruch. Denn ist Gott nach seinem Sein und allen Bestimmungen seines Wesens so exclusiv gegen alles Sein, das nicht Er ist, selbst gegen dessen Möglichkeit, so bleibt solcher Gottesbegriff gerade wieder in bloß physischen Kategorien stehen, er wäre bloß in sich centrirende Natur, Egoität, also wesentlich gleichartig mit der Welt als Natur; denn es wäre in ihm wohl ein Sichwollen und Behaupten, aber das sich Mittheilen wäre ihm fremd, er wäre nicht der gütige, gute Gott, und ebenso wäre er auch unfrei. Er wäre an seine alleinige Herrlichkeit und Realität, an seine alles ausschließende Erhabenheit und Selbstgenugsamkeit wie durch ein Fatum gebunden. Gott kann nicht zugleich der absolut gute sein, und doch das Sein und das Gutsein ausschließlich nur für sich wollen, ja die Möglichkeit eines daran Theil habenden Anderen durch seinen Begriff ausschließen; das wäre mit dem nichtegoistischen, sondern universalen Wesen des Guten im Widerspruch. Sonach können wir auch bei der reinen Transcendenz des Gottesbegriffs, der akosmistischen, wie der deistischen nicht stehen bleiben. Es ist eine nothwendige Forderung, Gott so zu denken, daß er die absolute Transcendenz und einsame Majestät, die für sich Exclusivität wäre, überschreite. Aber wie soll das geschehen ohne die Gefahr neuer Vermischungen Gottes und der Welt, die wir doch als ebenso verwerflich erkannten? Wie soll Gott eine Welt wollen und in ihr wohnen, an sie sich mittheilen und doch ewig von ihr verschieden sein, wie soll er transcendent und doch immanent in ihr zugleich sein können? Diese Frage, mit der wir die erste Abtheilung der Gotteslehre schließen, fand vor Christus weder im Heidenthum ihre Beantwortung, denn darin überwog die pantheistische Immanenzlehre, die directe Vermischung Gottes mit der Welt, noch in dem Judenthum, sofern es nicht in das Christenthum überzugehen die Tendenz hat. Denn da überwiegt noch die Transcendenz für sich. Die Antwort liegt in der specifisch-christlichen Gotteslehre, die durch die neue Offenbarung Gottes in Christus enthüllt und dem christlichen Glauben gewiß ist. Denn sie führt einerseits die Unterscheidung Gottes und der Welt erst zu ihrer Spitze.

Sie zeigt, daß Gott nicht bloß von der Welt unterschieden ist, sondern auch sich von ihr, sie von sich unterscheidet, indem er das in sich schließt, was zur absoluten Persönlichkeit gehört, also auf Grund dessen, daß er sich von sich selbst unterscheidet und vollkommen seiner selbst mächtig ist. Andrerseits eröffnet sie aber durch diese absolute, unverlierbare Selbstmächtigkeit Gottes die Aussicht, daß Gott ohne Selbstverlust sich mittheilen kann an die Welt, wie ohne Unmittheilsamkeit sich selbst zu behaupten vermag.

Zweite Abtheilung.

Die Lehre von Gott oder der heiligen Dreieinigkeit.

A.

Die biblische Lehre.

§ 28.

Nach mannigfachen alttestamentlichen Vorbereitungen werden im neuen Testament die Grundzüge für die Lehre von Gott als dem Dreieinigen gegeben.

Literatur. (Vgl. S. 173 ff.) 1) Historische Werke: George Bull, Defensio fid. Nicaenae. Baur, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Menschwerdung Gottes und der Trinität, 3 Bde. 1841 ff. Meyer, Die Lehre v. d. Trinität in ihrer historischen Entwickelung, 2 Bde. 1844. Peip, Trinitätslehre in Herzogs Theol. Realencykl. 1862. H. Voigt (s. o.), Die Lehre des Athanasius, Bremen 1861. Christlieb, Johannes Scotus Erigena. Ueber Jak. Böhme, Oetinger, v. Baader, Weiße, Schöberlein, K. Ph. Fischer, Hegel, Billroth, Schelling u. A. s. o. S. 173. 174. 2) Systematische Werke: Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts. Oetinger, Irdische und himmlische Philosophie Bd. I, 2. Hamberger, Gott und seine Offenbarung in Natur und Geschichte 1839, besond. Abschnitt 2. 3 S. 37. 47: Von Gottes Wesen und der göttlichen Idealwelt, der Dreieinigkeit, den sieben Geistern Gottes. — Ueber die göttliche Idealwelt vgl. auch Huber, Joh. Scot. Erigena 1861. S. 220—261. Cudworth, Systema intellectuale. Schöberlein, Jahrbücher für deutsche Theologie

1861. 2. und Geheimnisse des Glaubens 1872. S. 24 ff. 242 ff. 261 ff. A. Günthers Vorschule. Zukrigl, Wissenschaftliche Rechtfertigung der Trinitätslehre 1860. Vgl. Tüb. Quartalschrift 1849. Kuhn, Dreieinigkeitslehre 1857. Oischinger, Die christliche Trinitätslehre 1850. Vgl. Bonner Katholische Vierteljahrschrift 1848. 1849. Schelling, Methode des akademischen Studiums; Freiheitslehre. Mehring, Religionsphilosophie. Deinhardt, Beiträge zur religiösen Erkenntniß 1844. S. 85 ff. und seine Abhandlung über den Begriff der Persönlichkeit. Fichte, J. H., Die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre 1846. Auf Anregung Lücke's (Studien und Kritiken 1840) ist die Trinitätslehre auf einige Zeit wieder in Bewegung gekommen. Vgl. Nitzsch's, Antwort an Lücke ebendaselbst 1841 und sein System § 82 ff. A. 6. S. 183—196 1851, und die Abhandlung von Weiße (die Trinität als Idealwelt in Gott). Auch die philosophische Zeitschrift von Fichte jun. 1841 ff. hat die trinitarische Frage mehrfach behandelt. Schleiermacher, Der christliche Glaube, Schlußabhandlung und Abhandlung über den Gegensatz der Sabellianischen und der Athanas. Vorstellung von der Trinität Heft 3 s. theol. Zeitschrift und WW. Bd. 2. S. 485 ff. Biedermann, Christliche Dogmatik 1869 § 170—188. 412—417. 611—616. Lipsius, Evang. protest. Dogmatik 1876. § 355 ff. S. 267—279. Horn, Versuch einer Entwickelung der immanenten Trinitätslehre 1839. Neu herausg. 1862. Twesten, Vorlesungen Bd. 2. Sartorius, Apologie des 1. Artikels der Augsburger Confession A. 2. 1853 und sein Werk, Die heilige Liebe, Abth. 1. 1851. v. Hoffmann, Schriftbeweis Bd. 1. 84 ff. Thomasius, Christi Person und Werk A. 2. I, 57 ff. Lange, Positive Dogmatik 1851 § 20 ff. Julius Müller, Lehre von der Sünde II, 152 ff. Rothe, Theologische Ethik I, 59 ff. 77 ff. A. 2, 1. S. 206. § 53. Liebner, Die christliche Dogmatik aus christologischem Princip I, 1. 1849. Martensen's Dogmatik § 56. Plitt, Evangelische Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung 1863 I, 124—160. (Brüdergemeinde). Kahnis II. 170 ff. 564 ff. Reiff, Christliche Glaubenslehre 1876. I, 332 ff. Frank, System der christlichen Wahrheit Bd. 1. S. 144 ff. 1878.

1. Nachdem man früher im alten Testament deutlich die ganze Trinitätslehre hatte finden wollen, ist nach G. Calixts Vorgang die entgegengesetzte Richtung herrschend geworden, die Meinung, es finden sich im alten Testament noch keinerlei Ansätze zur Trinitätslehre, wofür geltend gemacht werden kann, daß die Juden mit den Muhamedanern bis heute an der Trinität als einer Art des Polytheismus Anstoß nehmen. Wenn aber, was der Glaube der allgemeinen Christenheit ist, der lebendige Gottesbegriff irgendwie trinitarisch gedacht werden muß, so muß zum voraus wahrscheinlich sein, daß es im Alten Bunde an Ansätzen zur Trinität nicht fehle, da sein Gottesbegriff ein lebendiger oder geschichtlicher ist. Erkennt man selbst in heidnischen Religionen, besonders der indischen, schon Spuren der Trinität an, wie sollten sie in der hebräischen Religion ganz vermißt werden? Wenn Jehova nicht bloß sagt:

Ich bin der ich bin,[1] sondern auch אֲנִי־הוּא,[2] so stellt er sich damit sich selbst gegenüber, und eine Unterscheidung ist dadurch factisch in Gott gemacht, die mit seiner Einheit zugleich ausgesagt ist. Oder wenn er bei Jesaia sagt: Ich tilge deine Missethat um meinetwillen,[3] so ist er selbst als Zweck vor sich den Wirkenden gestellt. Aber allerdings von Anderem abgesehen fehlt dabei immer noch das dritte Moment, und wenn auch vom „Geiste Gottes," dem „heiligen Geist" im A. T. viel die Rede ist,[4] so ist er doch entweder nur der von Gott gegebene Lebensgeist[5] oder der immanente Grund alles geschöpflichen Lebens. Und so ist der Geist Gottes nur als Gabe und Kraft gedacht, oder bezeichnet er das göttliche Wesen selber als in der Welt wirkendes und wohnendes,[6] wie er denn die lebendige Basis der Theokratie ist und Künstler, Dichter, Helden, Richter, Könige und Propheten beseelt[7] und jedes theokratische Amt zu seiner Wahrheit bringt, die in der göttlichen Begeisterung liegt. Aber eine trinitarische Beziehung, die Stellung als drittes Glied der Dreieinigkeit hat der Geist Gottes im A. T. noch nicht unmittelbar, sondern es ist damit nur erst ein Unterschied zwischen Gott in sich, oder seiner Transcendenz und zwischen Gott in seiner Weltbeziehung gesetzt. Die Unterschiede sind im A. T. durchgängig nicht sowohl ontologisch als ökonomisch gedacht, obwohl ein Unterschied Gottes von Gott mit der Unterscheidung seines Insichseins und seiner Weltwirksamkeit gegeben ist. Die Wirksamkeit Gottes als Geistes ist als die Welt mit Gott einigend vorgestellt, während in den Theologumenen von dem Wort Gottes und dem Engel Jehovas Gottes Offenbarung als eine dem Menschen objectiv gegenüberstehende aufgefaßt wird.[8] Bestimmter noch als die Lehre vom Geiste Gottes führen im A. T. die Theologumena vom Worte Gottes, vom Mal'each und von der Weisheit Gottes auf

[1] 2 Mos. 3, 14.
[2] 5 Mos. 32, 39.
[3] 43, 25.
[4] Z. B. 1 Mos. 1, 3. 6, 3. Ps. 51, 13. 14.
[5] Ps. 104, 29. Hiob. 27, 3. 34, 14.
[6] Jes. 32, 15. 42, 1. 44, 3. 61, 1. Ezech. 36, 27. 39, 29. Joel 3, 1.
[7] 4 Mos. 11, 17. 25. 5 Mos. 34, 9. Jes. 63, 10.
[8] Vgl. Kahnis, Die Lehre vom H. Geist 1847. I. v. Hofmann, Schriftbeweis I. Oehler, Theol. A. T. 1873. Ewald, Die Lehre vom Worte Gottes 1871.

den Unterschied zwischen Gott in sich und zwischen Gott in der Offenbarung, worin die Basis für die Erkenntniß von Unterschieden Gottes in sich selbst liegt. Die Unterscheidung zwischen Gott an sich und zwischen Gott in der Welt wird in jenen drei Theologumenen durchgeführt in Beziehung auf die Schöpfung, Regierung und Fürsehung Gottes.

Das Wort Gottes. Bei dem chaldäischen Paraphrasten Memra. Schon nach 1 Mos. 1 kommt die Welt durch Sprechen, durch Gottes Wort zu Stande, und später wird es gradezu als das schöpferische Princip behandelt. Der Himmel ist durch das Wort des Herrn gemacht und all sein Heer durch den Hauch seines Mundes.[1] Das Wort als das Gesandte wird von Gott als Sendendem unterschieden. Das gesandte gesprochene Wort hat allerdings zunächst nur eine Beziehung auf die Welt. Aber es führt auf den Unterschied zwischen Gott in seinem Insichsein und Ruhen und zwischen Gott in seiner Weltwirksamkeit, seiner Immanenz in der Welt, und seiner Immanenz in sich oder seiner Transcendenz, und diese Unterscheidung führt von selbst weiter, wenn einerseits Gott in der Welt Verschiedenes offenbart, andrerseits dieses Offenbarte, Gottes Sein und Actualität in der Welt seinem Sein in sich entsprechend geglaubt werden muß. Zeigt sich, daß Gott in der Welt nicht überall auf dieselbe, sondern auf verschiedene Weise sich offenbart, so müssen die Unterschiede in dem Weltwesen auf Unterschiede Gottes in sich selbst zurückführen, und zwar so, daß gegen Vermischung mit der Welt doch eine Gewähr an dem Sein Gottes in sich gegeben bleibt.

Der Mal'each. Schon von dem Wort wird gesagt, es sei von Gott gesandt; diese göttliche Sendung ist in dem Mal'each fixirt. Es reicht nicht aus, unter ihm bloß einen creatürlichen Engel (z. B. Michael) zu verstehen, obwohl gewisse Stellen so zu nehmen sind, die von einem Engel neben Gott[2] reden. Abraham nimmt die Erscheinung des Mal'each für eine Erscheinung Gottes.[3] Jehovas Name, d. h. sich offenbarendes Wesen ist in ihm, Jehova selbst, gleichsam in Person, sofern er ihn vertritt. Gottes Angesicht selbst kann auch Mose und Elia nicht sehen.[4] Aber im Mal'each

[1] Ps. 33, 6. 107, 20. Vgl. Weisheit 16, 12.

[2] 2 Mos. 33, 2. 3: Der Engel und nicht Ich. 1 Mos. 18, 20. 26 ist einer der drei Männer von den zwei anderen unterschieden, die Mal'each heißen.

[3] 1 Mos. 24, 40. Vgl. 31, 11—13. 35, 7.

[4] 2 Mos. 33, 20. 23. Vgl. 19, 21. 22. 1 Kön. 19, 11—13.

ist doch eine wirkliche Offenbarung Gottes und so heißt es auch, Jehova werde gesehen (nemlich in ihm).[1] Dieser Mal'each heißt auch Engel des Angesichts oder des Bundes, ja selbst Jehova, weil er durch ihn handelt.[2] Der Engel des Angesichts ist nicht Jehovas Angesicht selbst,[3] das nicht geschaut werden kann. Andrerseits will Gott nicht abwesend sein, sondern er will unsichtbar das Volk leiten durch den, den er sein Angesicht nennt,[4] den Mal'each, welcher eine Theophanie ist, daher Engel des Angesichts heißt. Dieser deutet Gottes Gegenwart an und kann so Bote der Gegenwart oder der Person Gottes heißen. Solche Boten seiner Gegenwart sind die Feuer- und Wolkensäule, der feurige Busch und Anderes.[5] Der nichtfertige Standpunkt des A. T. bringt es mit sich, daß Gottes inneres Wesen noch nicht offenbar ist, oder daß die Form der Offenbarung noch nicht ausgeglichen ist mit ihrem Inhalt, daher da noch mannigfaltige symbolische Formen möglich sind. Wenn es von Moses heißt, daß Gott mit ihm rede von Mund zu Mund, oder daß er Gottes Gestalt sehe,[6] so ist die zwar persönliche aber symbolisch bezeichnete Gegenwart des unsichtbaren Gottes gemeint.

Die Weisheit Gottes (Chokhmah).[7] Sie ist schon als das teleologische Princip in der Welt von der Schöpfung an,[8] wie דָּבָר das reale Causalprincip, während der Mal'each sich auf die geschichtliche Offenbarung Gottes, also auf seine Weltregierung bezieht. Diese Weisheit tritt in den Sprüchwörtern sehr selbständig auf, „sie spielete vor Gott immerdar, ihre Freude ist an den Menschenkindern." Gott zeugete mich, spricht sie, vor den Hügeln.[9] In den Apokryphen setzt sich dieses so fort, daß die Weisheit mit dem Machtwort Gottes, dem schöpferischen, das auch *ῥῆμα θεοῦ* heißt, verbunden wird. Dieses *ῥῆμα θεοῦ*, das auch im neuen Testament vorkommt und im Hebräer Brief mit *λόγος* identisch

[1] So ist wohl 2 Mos. 33, 11. 4 Mos. 12, 8. 5 Mos. 34, 10 zu nehmen.
[2] Richt. K. 6. 13. Jes. 63, 9. Mal. 3, 1.
[3] 2 Mos. 33, 20—23.
[4] 2 Mos. 33, 14.
[5] 2 Mos. 3, 2. 13, 21. Vgl. 14, 24. 23, 20. Richt. 2, 1—5.
[6] 2 Mos. 33, 11. 4 Mos. 12, 8.
[7] Vgl. Oehler, Die Grundzüge der A. T. Weisheit 1854.
[8] Sprüchw. 8. Vgl. Hiob 38 ff. Sir. 1 u. 24. Weisheit 7.
[9] 8, 24.

gebraucht ist,[1] verwandelt sich bei Philo in den häufigeren Ausdruck λόγος, so zwar, daß bei ihm von den beiden Bedeutungen des λόγος (Vernunft und Wort) nach seiner hellenisirenden Art die erstere über die reale Bedeutung des Schöpferwortes überwiegt. Das Buch der Weisheit nennt die σοφία das ἔσοπτρον Gottes. Das bedeutet nicht sicher, daß Gott sich selbst in sich kraft der Weisheit anschaut, sondern auch die in die Welt ausgegossene σοφία kann sein Spiegel heißen, sofern in der weise geordneten Welt sich seine Weisheit ausprägt und abspiegelt. Philo nennt den λόγος, als wäre er eine von Gott verschiedene Person ἀρχάγγελος, ἀρχιερεύς, δεύτερος θεός. Ob aber die Hypostasirung des λόγος Ernst oder bloß Personification ist, ist zweifelhaft. Er ist ihm auch der κόσμος νοητός. Soviel aber ist gewiß, soweit er ihm einen wirklichen Unterschied von Gott aussagt, stellt er ihn außerhalb der göttlichen Sphäre als ein subordinirtes Wesen; denn sein Gott ist das abstracte Ὄν, das schlechthin keine Unterschiede in sich eindringen, sondern höchstens sie von der Welt her an sich heranspielen läßt.

Anmerkung. Zu Christi Zeit hatte auch die Schechina (die δόξα) oder die יְקָרָה eine ähnliche Bedeutung bekommen, wie der Mal'each[2]; sie ist das in die Sinnenwelt fallende Offenbarungsmittel Gottes, wohl auch der Strahlenglanz um ihn her.

2. Neutestamentliche Lehre. Die Dogmatik unterscheidet zwischen Stellen, die ausdrücklich (κατὰ ῥητόν) und Stellen, die dem Sinne nach (κατὰ διάνοιαν) für die Dreieinigkeitslehre beweisend seien. Unter den ersteren gehört vor allem hierher die Taufformel.[3] Zwar kommt auch die Formel βαπτίζειν εἰς Χριστόν vor, aber die stehende und jedenfalls auf Christum zurückführende Taufformel der Kirche ist die trinitarische, was sich schlagend daran zeigt, daß die Ebioniten diese Formel zwar antitrinitarisch zu erklären suchten, aber nicht abzuschaffen wagten, obwohl sie für eine unitarische Denkweise unbequem ist. Auch das βαπτίζειν εἰς Χριστόν, weil es Christus eine Cultusbedeutung gibt, stimmt nicht zu der monarchianischen Denkweise. Betrachten wir näher die Bedeutung der Dreiheit in der Taufformel. Die Einen sagen, sie weise nicht auf einen dreifachen Grund der Heilsökonomie, sondern

[1] Hebr. 1, 1—3. 11, 3 mit 4, 11 ff.
[2] Vgl. Jes. 6. Joh. 12, 41. 1, 14. 2 Petr. 1, 17.
[3] Matth. 28, 19.

nur ein einfacher Grund des Heils mit werkzeuglichen oder Zwischenursachen sei anzunehmen. So die judaisirenden Monarchianer, die Arianer, Socinianer, Rationalisten.[1] Die Andern sagen, nur auf ein dreifaches heilsökonomisches Werk werde getauft, nicht auf die Ursache dieses Werks, so die Sabellianischen Monarchianer, welche unter dem Vater das Werk der Schöpfung, unter dem Sohn das Werk des erlösenden Gottes, unter dem heiligen Geist das Werk der Heiligung verstehen. Allein diese Erklärungen sind nicht haltbar. In der Formel steht „Sohn und Geist“ neben dem *πατήρ*, diesem coordinirt und *εἰς ὄνομα* bei der Taufe hat religiöse Bedeutung. Es soll nicht minder auf Sohn und Geist als auf den Vater getauft werden; ja eher ginge es nach der Formel *βαπτίζειν εἰς Χριστόν* (Röm. 6, 3. Ap. 2, 38) an, allein auf den Sohn zu taufen, weil er als Mittelglied durch sich auch auf Vater und Geist weist, als auf den Vater allein. Damit ist einmal der Subordinatianismus ausgeschlossen. Aber auch gegen die sabellianische Erklärung, welche in den Worten Vater, Sohn und Geist nur die drei Werke oder Offenbarungen des einen Gottes sieht, erheben sich mehrfache Bedenken. Ist auch der Vater Werk wie Sohn und Geist, wer vollzieht dann das Werk? Es wäre dann gar nicht die Rede von Einem der handelt, und es müßte statt des Texteswortes erwartet werden: ich taufe dich auf den Einen Gott, der sich offenbart hat als Vater in der Schöpfung, ferner in dem Sohn und Geist. So würden die drei als die Offenbarungsformen des Einen dastehend gelten können. Aber in der Taufformel steht nicht eine Einheit über den drei Namen da, die sie umfaßte, sondern die Taufe, der religiöse Act ist Einer, indem er gleichmäßig auf die drei sich bezieht, und es steht auch das erste Glied, der Vater, dem Sohn und Geist coordinirt da. Ferner drückt das Wort Vater in der Taufformel nicht ein Verhältniß zu den Menschen aus, sondern die Nebeneinanderstellung von Vater und Sohn gebietet, den Vater als Vater des Sohnes, und den Sohn als den Sohn des Vaters zu nehmen, deutet also auf ein väterliches Verhältniß Gottes nicht zur Welt überhaupt, sondern zum Sohn, der in der Mitte stehend zwischen Vater und Geist irgendwie als dem gött-

[1] Wegscheider, Instit. ed. 3. § 93: Gott als Vater, nämlich der Menschen, hat durch Jesus, seinen Gesandten, sich offenbart und stärkt uns durch den heiligen Geist, d. h. die Wirksamkeit des Christenthums, damit wir weise und tugendhaft würden.

lichen Gebiet mit zugehörig gedacht sein muß, also auf einen Unterschied in der Sphäre des Göttlichen selbst, und so auf ein Verhältniß Gottes zu sich. Dazu kommt nun aber noch: die Ausdrucksweise der Taufformel ist gar nicht dazu angethan, auf das Werk Gottes, sondern auf Gott selbst, den Vater, Sohn, heiligen Geist, das Hauptgewicht zu legen. Wären mit den Worten Vater, Sohn, Geist auch nur Offenbarungen Gottes gemeint, so könnten doch diese Offenbarungen nicht als bloße Werke angesehen werden, in denen Gott nicht selbst wäre in verschiedener Weise. Nur eine Ansicht könnte sich dem Wortlaute gegenüber halten, die nicht bloß ein dreifaches Werk Gottes, sondern ein Sein Gottes in diesen drei Offenbarungsformen sähe. Nun müßte aber dieses Sein ein dreifaches sein, wenn die Unterschiede der Offenbarungen nicht auf bloß subjective Betrachtungsweise zurücklaufen sollen, oder die Dreifachheit des Werkes selber zum Schein werden. Daher führte diese Form des Sabellianismus doch auf objective Unterschiede in Gott zurück. Ist in der ökonomischen Trinität wirkliche Offenbarung des objectiven Gottes, so ist auch etwas ihr Entsprechendes im innern göttlichen Wesen und dieses Objective ist geoffenbart. Daher führt die Taufformel auf immanente Unterschiede in Gott. Fehlen gleich in der Taufformel noch die näheren Bestimmungen, so kann doch auch nicht gesagt werden, daß darin bloß eine Offenbarungstrinität liege und daß sie nur göttlichbestimmte Weltbeschaffenheiten aussage. Eine Trinität, die nur ökonomischer Art wäre, wäre keine Offenbarung Gottes selbst, höchstens eine Offenbarung des göttlichen Willens, der, wenn er nicht auch Offenbarung des göttlichen Wesens wäre, diesem zufällig sein müßte, oder löste sie sich auf in bloße Weltbeschaffenheiten, hinter denen Gott selbst verborgen bliebe. So folgt: So gewiß der Monotheismus vom Christenthum will festgehalten werden,[1] so ist doch nach Matthäus zu bekennen und zu verehren nicht bloß der monarchianisch gedachte Gott, noch bloß ein dreifaches Thun dieses einen Gottes, sondern eine dreifache Causalität, woraus sich also ein objectiver, nicht bloß in der subjectiven Betrachtung liegender Unterschied ergibt.[2]

[1] 1 Joh. 5, 20. 17, 3. Gal. 3, 20. 1 Kor. 8, 6. Jac. 4, 12.

[2] Das folgt auch aus Joh. 3, wo unter dem Gott, der das Reich hat (V. 3), und unter Gott, der Christus sendet (V. 16), der Vater zu verstehen ist, neben dem μονογενής V. 13. 16 und dem H. Geist V. 3. 5. 8.

Was die apostolische Lehre betrifft, so ist freilich die berühmte Stelle 1 Joh. 5, 7 nicht beweisend ohne den unechten Zusatz im folgenden Verse: *καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ*. Auch würde sich noch fragen: Worin sind die drei Eins? Im Wesen oder im Zeugniß (V. 8)? Auch nach dem Sabellianismus zeugen die drei Offenbarungen als zusammengehörig für einander. Dagegen mehr enthält die paulinische Stelle:[1] „Die Gnade des Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes," eine frühe in der Kirche üblich gewordene Segensformel. Man kann nicht leugnen, daß die hier erwähnte Dreiheit eine Parallele zu der Dreiheit der Taufformel bildet. Indem Paulus die korinthischen Christen dem wahren lebendigen Gott und der Fülle seiner Gnade empfehlen will, so wendet er diese Formel der Dreiheit an. Wenn er dabei der Gnade Christi und der Liebe Gottes zugleich die Christen empfiehlt, so liegt darin eine religiöse Coordination des *Χριστός* und des *Θεός*. Denn die *χάρις* ist nach dem N. T. göttliches Princip,[2] Christus aber ist gedacht als mächtig, sie auszutheilen. Also ist Christus nicht bloß geschöpflich gedacht. Aber auch das kann nicht die Meinung des Apostels sein: er empfehle sie Gott, wie dieser sich offenbart hat in Christus und dem heiligen Geist. Denn da müßte *Θεός* an der Spitze und nicht in der Mitte stehen. Die sabellianische Denkweise könnte nicht Christus und den heiligen Geist dem *Θεός* coordiniren, wie grammatisch in der Stelle offenbar geschieht; denn der sabellianischen Denkweise ist vielmehr der *Θεός* die Monas, die Einheit zu den drei Offenbarungen. Auch fehlte es da an der Erwähnung der Offenbarungsform Gottes als Vaters. Die Coordination Christi in der Stelle läßt sich nur so erklären, daß in Christus neben seiner geschichtlichen menschlichen Seite noch ein göttliches, dem *Θεός* und *πνεῦμα* coordinirtes Sein ist. Allerdings muß nun vom Standpunkt der kirchlichen Trinitätslehre auffallend sein, daß während der *Χριστός* so den zwei anderen Namen coordinirt ist, doch das dritte Glied neben *Χριστός* und *πνεῦμα*, also das welches sonst Vater heißt, allein den Namen *Θεός* hat. Das erklärt sich aber dogmatisch so, daß es des Vaters Eigenthümlichkeit ist, nur Gott zu sein, nicht menschlich zu

[1] 2 Kor. 13, 13.

[2] Joh. 1, 17. Matth. 9, 4—6. Kol. 2, 13.

werden, nur ein göttliches Sein zu haben, nicht auch ein geschichtliches, wie das πνεῦμα und das Göttliche in Christus. Geschichtlich aber so: im A. T. bezieht sich der Name Vater auf Gott überhaupt keineswegs schon in dem Sinne der s. g. ersten trinitarischen Person. Im N. T. aber, wo allerdings der Vater, auch wo er im trinitarischen Sinn gemeint ist, noch überwiegend den Namen Gott hat, und wo erst allmählich von dem Gott des A. T. sich Sohn und Geist gleichsam begrifflich abzweigen, war es nur natürlich, daß diejenige Gottesgestalt, die den Sohn und Geist sendet, also der Vater, noch vorzugsweise den Namen Gott behielt. Erst allmählich bestimmte sich der Sprachgebrauch dahin, daß Gott als Urprincip aller Offenbarung und als Ziel der Mittlerschaft Vater genannt ward. Man sieht das selbst aus dem Prolog des Johannes, wo es zuerst heißt V. 1: Das Wort war bei G o t t, was offenbar auf den Vater nach kirchlicher Sprache sich beziehen soll, während doch der Ausdruck an sich die ganze Gottheit umfaßt. Gleichwohl wird fortgefahren: „Das Wort war Gott." Endlich ist V. 18 deutlicher und genauer derselbe, b e i dem nach V. 1 das Wort war, V a t e r genannt, zum deutlichen Beweis, daß, wenn zuweilen der Vater ohne Weiteres θεός heißt, darum doch dem Wort und Geist nicht will der göttliche Charakter abgesprochen werden. Im Gegentheil findet sich sehr frühe die Uebergangsformel, welche zu dem θεός, wenn damit das erste Princip in der Gottheit gemeint wird, die nähere begrenzende Bezeichnung πατήρ hinzufügt, θεὸς πατήρ,[1] sei damit Gott als unser Vater[2] oder als der Vater Jesu Christi gemeint, wofür die Formel häufig ist θεὸς καὶ πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ, Gott, der auch Vater Jesu Christi ist.[3] Wo genauer gesprochen wird, heißt der Christum sendende Gott πατήρ, nicht bloß bei Johannes, auch bei andern.[4]

Eine weitere Hauptstelle ist 1 Kor. 12, 4—6. „Es sind Unterschiede (Austheilungen von Charismen), aber Ein Geist. Es sind unterschiedliche Dienste (διακονία), aber Ein Herr. Es sind Unterschiede

[1] Gal. 1, 1. 3. Eph. 3, 14. 6, 23. Phil. 2, 11. 1 Theff. 1, 1. 2 Tim. 1, 2. Tit. 1, 4. Jac. 3, 9 (θεὸς πατήρ).

[2] Jac. 1, 27. Eph. 4, 6.

[3] 1 Kor. 15, 24. 2 Kor. 1, 3. 11, 31. Eph. 1, 3. 5, 20. Kol. 1, 3. (1, 12. 2, 2?) 3, 17. Offenb. 1, 6.

[4] Marc. 13, 32. Matth. 11, 27. Gal. 4, 4—6.

der Kraftoffenbarungen *(ἐνεργήματα)*, aber es ist Ein und derselbige Gott, der da wirket alles in Allen." Der *θεός* ist hier wieder der Vater, der *κύριος* Christus; der heilige Geist ist vorangestellt, weil es sich um die Charismen handelt, die zunächst auf ihn weisen. Gleichwohl sind alle drei göttlichen Principien in Beziehung zu den Charismen gebracht, und diese in ihren Unterschieden bilden eine sich ergänzende harmonische Einheit und Ordnung, weil sie alle auf den Einen Gott, wenn auch auf verschiedene Principien in demselben zurückweisen. Sofern sie Kraftwirkungen sind, weisen sie auf des Vaters schöpferische Causalität; sofern sie göttlich beseelte und geweihte, natürliche Kräfte sind, weisen sie auf den heiligen Geist zurück; sofern sie dem *σῶμα Χριστοῦ* zu dienen bestimmt sind und von Christus Norm und Regel ihres Wirkens empfangen, weisen sie auf den *κύριος* zurück. Allerdings ist also der Ausgangspunkt an dieser Stelle von Wirkungen, Offenbarungen Gottes genommen, und von der Wesens-Trias ist zunächst nicht die Rede. Aber diese Wirkungen sind zurückbezogen auf drei göttliche Principien, die gleichwohl eine Einheit bilden. Anders verhält es sich mit Röm. 11, 36: „Denn aus ihm, und durch ihn, und auf ihn *(εἰς αὐτόν)* sind alle Dinge." Das wird nicht auf die immanente Trinität direct dürfen bezogen werden, sondern es ist auf die Welt geblickt, ihren Ausgang, ihre Vermittelung, ihr Ziel. Daß dieser Dreifachheit etwas in Gott selbst, ein dreifaches inner-göttliches Princip entspreche — Realprincip, Vermittelung, teleologisches Princip — ist in der Stelle nicht gesagt, ihr Zweck vielmehr ist, die Vielheit in der Welt und in ihren wechselnden Perioden unter die Einheit der göttlichen Wirksamkeit zu stellen. Dagegen 1 Kor. 8, 6 ist das *ἐξ αὐτοῦ* und *εἰς αὐτόν* — Ursprung und Ziel — auf den Einen *θεὸς πατήρ* zurückgeführt; bestimmt aber Christus als vermittelndes Princip gedacht. *εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτόν.* Vom heiligen Geist ist hier nicht die Rede. — Sonach ist in den Worten Christi und der Apostel genug erklärender Grund für das Factum, daß der christliche Gottesbegriff bei dogmatischer Gestaltung zum trinitarischen geworden ist, und es ist nach dem N. T. eine dreifache Causalität des Heils zu setzen, nicht bloß verschiedene göttliche Wohlthaten, oder verschiedene subjective Auffassungen des einen lebendigen Gottes, noch weniger bloß arianisch gedachte Unterschiede.

3. Aber außer den genannten zusammenfassenden Stellen gibt es auch eine Menge anderer, die nicht bloß vom Vater, sondern auch von dem Sohn und heiligen Geist Solches aussagen, was unter Voraussetzung des Monotheismus nur gesagt werden kann, wenn Gott dreieinig ist.

Wir wollen hier nicht die zahlreichen Stellen nennen, die in der Christologie zur näheren Erörterung kommen müssen, oder welche, wie hohe Prädicate in Beziehung auf Wesen, Eigenschaften und Werke sie auch von Christus aussagen, doch für sich auch so verstanden werden könnten, daß sie ewige Unterschiede des Göttlichen in Christus von dem Göttlichen überhaupt nicht aussagten, vielmehr der Annahme Raum ließen, daß Gott in sich selbst nur schlechthin einfache Monas sei, daß er aber aus Liebe in Christus ein vollkommenes, offenbares Sein in Weltwirklichkeit sich gegeben habe. Aber anders verhält es sich mit den Stellen, welche eine Präexistenz des Göttlichen in Christus ausdrücken. Sie sind mit einer sabellianischen Denkweise nicht vereinbar.[1] Auf eine Präexistenz im bloßen göttlichen Rathschluß können einige dieser Stellen, aber nicht alle bezogen werden, z. B. nicht Joh. 8, 56; 17, 5. Was die Bezeichnung Sohn (*υἱός*) betrifft, so darf sie allerdings nicht unbesehens auf das göttliche präexistente Princip in Christus für sich bezogen werden, sondern wie 1 Kor. 10, 4. 9 und Hebr. 11, 26 eine Zurückdatirung des Namens *Χριστός κύριος*, der doch eigentlich seiner historischen Person zukommt, auf das vorweltliche Princip in ihm stattfindet, so kann dasselbe von dem Worte Sohn gelten. Das zweite göttliche Princip wird allerdings seinen Namen von der Offenbarung in Jesus Christus her, der ursprünglich diesen Namen hat, erhalten haben, ganz ähnlich wie nachweislich auch das Wort *λόγος* ursprünglich (Off. 19, 11) sich auf die geschichtliche Offenbarung in Jesus bezog. Aber wie die Logologie Joh. 1 das Wort *λόγος* auch auf das präexistente, sprechende Princip anwendet, so wird ähnlich mit dem *υἱός* verfahren, und noch weniger kann behauptet werden, *υἱός* sei ausschließlich Bezeichnung für das Menschliche in Jesu. Es genügt keinenfalls, erst mit oder für Christi Erschei-

[1] Die Hauptstellen für die Präexistenz Christi nach der höhern Seite seines Wesens sind: Joh. 1, 1—3. 1 Joh. 1, 1 f. Offenb. 22, 13. 16 (A und O). Joh. 8, 56. 17, 5. Ferner 3, 13. 6, 33. 35. 40. 46; bei Paulus 1 Kor. 10, 4. 9. Gal. 4, 4. Hebr. 1, 1 ff. 4, 12.

nung das göttliche Princip, das in dem *υἱός* mit gemeint ist, als entstehend zu denken. Das zeigt, wenn auch nicht sicher 1 Kor. 10, 4. 9, besonders Gal. 4, 4: „In der Fülle der Zeit sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe." Mit Recht ist erinnert worden, daß Paulus so nur reden könne, wenn er den Sohn als schon irgendwie vor der Sendung existirend dachte; sein Sein geht seiner Geburt von dem Weibe, die zugleich Heraussendung aus Gott ist, voran, und so heißt hier schon das göttliche Princip, das gesendet wird, Sohn. Das wird dann auch bestätigt durch alle die Stellen, welche den, der Sohn heißt, bei der Weltschöpfung wirksam setzen.[1] Wenn nun aber so die Präexistenz des „Sohnes" zur Weltschöpfung exegetisch feststeht, so haben wir schon vor Christi Entstehung, ja vor der Weltentstehung ein reales von Gott als Vater unterschiedenes, obwohl noch in der Gottheit gehaltenes Princip, und es bleibt nur die Frage: Ist der Sinn des N. T., daß dieses Princip nur für den Zweck göttlicher Weltoffenbarung durch Gott vorhanden und gesetzt sei, d. h. daß Gott sich selber nur für die Welt trinitarisch gemacht habe[2] oder ob auch in Gott an sich diese Mehrheit unterschiedener Principien sei? Zwischen diesen zwei Möglichkeiten entscheidet in klarer Weise die berühmte Stelle des Kolosserbriefs.[3] Der Sohn der Liebe wird ausführlich durch Prädicate zweierlei Art geschildert. Erstens durch Züge geschichtlicher Art, aber auch solche, die sich auf seine Vorweltlichkeit beziehen.[4] In Betreff der letzteren heißt es: Er sei *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,* Erstgeborener der ganzen Schöpfung, alles sei für ihn geschaffen im Himmel und auf Erden, alles durch ihn und auf ihn. Die Rede schließt[5] zusammenfassend: Und er ist vor Allem, und alles hat in ihm Bestand. Er muß in Allem, daher auch in der Auferstehung der Erste sein, was unzweifelhaft nicht bloß auf den Rang, sondern auch auf die Zeit sich bezieht. Mag nun auch, wie zugegeben, der Name Sohn zurückdatirt sein von der geschichtlichen Welt her, so sagt doch die Stelle eine reale Präexistenz des göttlichen

[1] Hebr. 1, 1—3. Kol. 1, 13—20.
[2] v. Hofmann, Schriftbeweis I, 177. A. 1; S. 233. A. 2.
[3] V. 14. 18. 19.
[4] V. 15—17.
[5] V. 17.

Princips in Jesu aus, und dieses hat nicht bloß eine Beziehung zur vorhandenen oder werden sollenden Welt, wie Ἰησοῦς und κύριος, sondern es ist überweltlich und vorzeitlich so gedacht, daß es eine Beziehung zum ewigen Gott hat, wie es auch Ebenbild des unsichtbaren Gottes heißt, und dasselbe Princip, das auf Erden Sohn ist, hat so auch eine vorweltliche ewige Beziehung zu dem, der Vater heißt. Ebendahin gehört es, wenn Christus *Α* wie *Ω* heißt. Von diesem präexistenten Princip ist nicht gesagt, daß es ein *δεύτερος θεός* sei, aber es ist auch nicht beschrieben als etwas an Geistigkeit und Persönlichkeit keinerlei Antheil habendes, bloß sachliches, oder als bloße Kraft, denn es könnte sonst auch nicht Ebenbild Gottes heißen, folglich wird darin liegen, daß Gott vorweltlich und vorzeitlich, mithin in sich selber sich sein Ebenbild gegenüberstellt, in demjenigen, der in Menschensprache (Offenb. 19, 12. 13) Sohn oder Wort heißt, und dessen Hineinbildung in die Menschheit oder dessen vollkommene Weltwirklichkeit aus Jesu Christi Angesichte hervorstrahlt 2 Kor. 4, 6. Johannes aber berichtet als Jesu Worte, daß die eine Seite seines Wesens, die zur Einheit der Person sich mit ihm verbunden hat, die göttliche Herrlichkeit vorweltlich besaß.[1] Aehnlich sagt der Hebräerbrief:[2] zuletzt hat er geredet durch den Sohn, den er eingesetzt hat zum Erben des Alls, durch den er auch die Welt gemacht. Von diesem heißt es weiter,[3] daß er als die Ausstrahlung seiner Herrlichkeit und die Ausprägung seines Wesens zur Urform (*χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*) sowie als schöpferisches und erhaltendes Princip (alles tragend mit seinem kräftigen Wort) im Stande gewesen sei, der Wiederhersteller (Versöhner) zu werden. Die schlagendste Stelle aber für die Gottheit des in Christus erschienenen Princips und für die ewige Realität des Unterschiedes dieses Princips von Gott überhaupt, die Stelle, die Athanasius mit Recht eine unbezwingliche nennt, ist der johanneische Prolog.[4] Denn in größter Einfachheit und Präcision ist in dieser Stelle sowohl der ewige Unterschied in Gott in dem „Anfang schlechthin" *(ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν)*[5] als auch wieder die Ein=

[1] Joh. 17, 5. Ganz ähnlich ist Joh. 8, 56 zu erklären.

[2] K. 1, 1—2.

[3] V. 3.

[4] Joh. 1, 1—3. 14. 18.

[5] Was an das Wort von der Chokhmah Sprüchw. 8, 30 erinnert.

heit im Unterschied zwischen dem λόγος und Gott überhaupt ausgesprochen. Wenn auch in den Worten „θεὸς ἦν ὁ λόγος" das θεός Prädicat ist und der Sinn: der Logos war göttliches Wesen, Gottheit, so ist doch das Vorangestellte: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott," Bürge dafür, daß jenes Prädicat θεός nicht bloß im moralischen Sinn, oder als bloßer Name für ein untergeordnetes, oder creatürliches Subject sondern im Sinne des göttlichen Wesens, eines real existirenden göttlichen Princips zu nehmen ist, womit jeder Subordinatianismus ausgeschlossen wird, wie dagegen das πρὸς τὸν θεόν zeigt, daß der λόγος nicht bloß eine Eigenschaft oder ein Offenbarungsact in sabellianischer Art ist.[1] Das πρός seinerseits schließt wiederum die Einheit nicht aus, indem der λόγος dadurch nicht als für sich sein und bleiben könnende Größe, nicht als getrennt von Gott, sondern bildlich in ewiger Zuwendung zu Gott hin gedacht ist. So ist durch diese Stelle für die kirchliche Entfaltung der Logoslehre die Bahn vorgezeichnet. Es sind die Grenzen rechts und links ausgesteckt, zwischen welchen die allerdings noch zu suchende Vermittelung der Einheit und des Unterschiedes sich zu halten hat. Auch der Schluß:[2] der Eingeborene, der in des Vaters Schooß ist, hat ihn uns verkündigt, sagt nicht: Der jetzt erhöht ist zum Vater; die Worte εἰς τὸν κόλπον sollen begründen, daß er Gottes ἐξηγητής sein kann, — seinem wesentlichen Verhältnisse zum Vater gemäß. Die Stelle drückt so ein Verhältniß in Gott selbst aus, und vom Vater ist auch hier nicht die Rede mit Beziehung auf die väterliche Gesinnung Gottes gegen die Menschheit, sondern mit Beziehung auf den μονογενής. Sonach dürfen wir wohl reden von Vaterschaft und Sohnschaft als einem Verhältniß Gottes zu sich selbst, ohne dabei des Bildlichen, das die Menschensprache an sich hat, zu vergessen. Ja wir haben an diesem Verhältniß im Himmel, durch welches Gott Vater Jesu Christi und dadurch auch unser Vater wird, die Basis aller Vaterschaft und Sohnschaft auf Erden.[3]

[1] Als ein einzelnes, persönliches Individuum in dem Sinn unseres Sprachgebrauchs, als eine persönliche Totalität für sich und ohne den θεὸς πατήρ ist damit der Logos noch keineswegs bezeichnet.

[2] 1, 18. Noch mehr bewiese die ägypt. Lesart μονογενὴς θεός. Vgl. Hort z. St.

[3] Eph. 3, 15.

Wenn nun aber die Apostel so von Christus reden, ja wenn er sich selbst nach seinem Wesen Gott so coordinirt, so kann auch nicht befremdlich sein, wenn das höhere Princip in Christus selbst, oder er um desselben willen Gott genannt wird.[1] Es steht nach all diesem fest: Die Lehre des N. T. unterscheidet von Gott als Vater Gott als Sohn, will aber beides auch wieder in Einheit halten.

In Beziehung auf den H. Geist gehört vor allem hierher eine tiefsinnige paulinische Stelle.[2] Da wird das sich selbst Erkennen Gottes in seinen Tiefen zurückgeführt auf das *πνεῦμα θεοῦ*, das in Gott die Erkenntniß seiner selbst wirke, wie es in der Welt die Quelle der wahren christlichen Erkenntniß ist. Hienach hat die Offenbarung des Geistes in der Welt zu ihrer Voraussetzung das immanente Sein des Geistes in Gott und ist darin befestigt. Sein Unterschied von dem Sohn könnte beanstandet werden wollen, da auch der Sohn *πνεῦμα* heißt. „Der Herr ist der Geist",[3] und da sowohl nach Paulus als auch nach Matthäus und Lucas[4] das höhere Princip in Christus auch *πνεῦμα ἅγιον*, *πνεῦμα ἁγιωσύνης* genannt wird, von Christi Taufe zu schweigen.[5] Allein auch Gott überhaupt heißt *πνεῦμα*[6] und ebenso Gott nach seiner Wirksamkeit in der Welt wird nach alttestamentlichem Sprachgebrauch *πνεῦμα* genannt, in unbestimmterem Ausdrucke, welcher von dem engeren trinitarischen Begriff des *πνεῦμα* wohl zu unterscheiden ist. Hinreichend deutlich tritt in andern Stellen des Geistes Unterschied von Vater und Sohn hervor,[7] da wo der Geist als von Christus gesendet beschrieben wird.[8] Und ähnlich spricht sich auch Christus selbst[9] aus. In dem Gesandtwerden durch den Sohn kann ebensowenig eine Abhängigkeit seines Wesens liegen, als andererseits eine Ueberordnung des Geistes

[1] Tit. 2, 13 (*θεοῦ* ist wegen des fehlenden Artikels vor *σωτῆρος* grammatisch am natürlichsten auf diesen zu beziehen; vgl. 1 Kor. 10, 5. 9. Röm. 14, 9. 11. Hebr. 1, 8. Auch Röm. 9, 5 ist die Beziehung des *ὁ ἐπὶ πάντων θεός* auf Christus die natürlichste.

[2] 1 Kor. 2, 10. 11.

[3] 2 Kor. 3, 17.

[4] Röm. 1, 3. Matth. 1, 20. Luc. 1, 35. Vgl. Hebr. 9, 14.

[5] Joh. 1, 32.

[6] Joh. 4, 24.

[7] Neben den oben besprochenen Stellen Matth. 28, 19. 2 Kor. 13, 13.

[8] Gal. 4, 6.

[9] Joh. 16, 7.

über den Sohn aus der Taufgeschichte,[1] oder eine Ueberordnung über Gott überhaupt aus 1 Kor. 2, 10. 11 geschlossen werden darf. Jene Sendung des H. Geistes durch den Sohn drückt in bildlicher Redeweise nur das innere logische Verhältniß aus, das zwischen der Offenbarung Gottes durch Christus und der Offenbarung im H. Geiste stattfindet. Dieser hat auf jeder Stufe der Religion auch schon sein Werk in der Welt und bereitet die Vollendung der Offenbarung in Christus vor durch Belebung und Ausbildung der inneren Empfänglichkeit der Menschheit für die Einwohnung des Göttlichen überhaupt; aber des H. Geistes höchste Offenbarung in der Welt, in den Seelen ist bedingt durch die Vollendung der objectiven Offenbarung in Christus. Das Pfingstfest folgt auf die Erhöhung Christi.[2] Dieses logische Verhältniß der Abhängigkeit der vollkommenen Offenbarung des Geistes von der des Sohnes begründet also keine Subordination des H. Geistes. — Doch seine Göttlichkeit wird nicht leicht bezweifelt. Dagegen fragt sich, ob er nicht im N. T. als bloße Kraft gedacht sei? Das Wort kommt allerdings auch als bloße Gotteskraft häufig vor, selbst in Anwendung auf Christi Person.[3] Aber Kraft zu sein kommt ja nicht bloß dem Unpersönlichen zu, so daß Stellen, die den Geist als Kraft schildern, nicht beweisen, daß er nicht auch Kraft des in dem H. Geiste persönlichen Gottes ist. Die Unterschiedenheit des Sohnes und Geistes aber erhellt aus der Tauformel und den Abschiedsreden bei Johannes: „Ich werde den Vater bitten und er wird euch einen andern Fürsprecher senden".[4] Der *παράκλητος* mit welchem ein Beistand, eine geistige, ihre Schwachheit stellvertretende Hülfe in Weisheit und Kraft verheißen ist, ist zwar ein bildlicher Ausdruck, aber kann nicht als bloße Heilsgabe oder Kraft verstanden werden. Der Ausdruck lautet persönlich, so daß damit auf Gott als H. Geist zurückgegriffen ist. Jedoch liegt allerdings zumal bei der Bildlichkeit der Redeweise und da der Monotheismus festgehalten bleibt,[5] nicht das darin, daß der H. Geist ein besonderes, für sich seiendes, göttliches

[1] Oder aus Matth. 12, 32.
[2] Joh. 16, 7. 14. 7, 39. Apostelgesch. 1, 4. 5.
[3] Joh. 3, 34.
[4] Joh. 14, 16. 27. 15, 26. 27. 16, 7—12. Vgl. 1 Joh. 2, 1.
[5] Joh. 17, 3.

Individuum sei, so wenig als nur eine andere Kraft, wohl aber ist Gott in ihm in anderer Weise persönlich gegenwärtig als in Christus.[1] Als Resultat ist daher auszusprechen: die H. Schrift N. T. gibt durch apostolische Worte und durch Reden Jesu selbst der Christenheit genug Antrieb, daß sie die vorchristliche Gotteslehre in ihrer überlieferten Form nicht einfach herübernahm. Sie mußte ein so Großes im Christenthum sehen, daß selbst der Gottesbegriff von der Offenbarung in Christus aus sich neu gestalten müsse. Zum Urbewußtsein der christlichen Kirche, wie zum Selbstbewußtsein Christi gehört nach rein historischer Betrachtung dieses, daß der Unterschied, der im Christenthum gegebenen Offenbarung in dem Sohn und dem H. Geist von allem Vorchristlichen so groß und tief sei, um in die Tiefen Gottes selber zurückzureichen und auf ewige Unterschiede in Gott selbst zurückzuweisen, in denen die historisch christliche Offenbarung ihren Erklärungsgrund hat und als in ihrer Wurzel befestigt ist.

B.

Die kirchliche Entwickelung der Trinitätslehre.

§ 29.

Die christliche Lehre von dem dreieinigen Gott hat ihren Ursprung nicht von der außerchristlichen Welt her, sondern ihr wesentlicher Inhalt ist aus der objectiven christlichen Offenbarung übergegangen in das christliche Glaubensbewußtsein, ihre kirchliche Fassung aber ist der Arbeit christlicher Erkenntniß entstammt. In lange andauernden Kämpfen mit den möglichen unitarischen Gotteslehren hat die Kirche die Ueberzeugung errungen, daß sie so lange mit heidnischem oder jüdischem Wesen behaftet bleibt und ihren Glaubensbesitz nicht bewußt wahren kann, bis sie den Monarchianismus jeder Art überschreitend den Begriff Gottes als des Dreieinigen erreicht hat.

Anmerkung. Da die Dogmatik, die aus dem gläubigen Geiste schöpft, der mit der Schrift sich geeinigt hat, nicht mit darstellender Begründung eines nur individuellen Glaubens, sondern mit dem Glauben der wahren christlichen Kirche zu thun hat, die durch alle Zeiten vorhanden, auch Denkmale ihres Gemeinglaubens

[1] Ebenso Römer 8, 16. Eph. 4, 30. 1 Kor. 12, 11.

hinterließ: so ziemt es sich, diesen Glauben, der in seiner Begründung erkannt sein will, nicht nur in der mikrokosmischen Form der persönlichen Glaubenserfahrung, sondern auch in der makrokosmischen des Gemeinglaubens der Kirche zu betrachten. Fehlt ihm in dieser Gestalt das ausgeprägte Moment der persönlichen Glaubensgewißheit, indem der Gemeinglaube möglicher Weise auch zu bloßer kirchlicher Tradition eines Lehrerbes herabsinken kann: so ist doch persönliche Glaubenserfahrung auch in der Kirche aller Zeiten gewesen, besonders aber die den vorchristlichen Glaubensweisen entgegengesetzte trinitarische Lehre der Kirche ist einer inneren Einigkeit der Gläubigen entstammt, die in dem gemeinsamen Ausdruck, als er sich fand, sich erkannten und bewußter zusammenschlossen. Und wenngleich dem persönlichen Glauben und Erkennen Recht und Pflicht verbleibt, die kirchliche Lehrbildung, wo nöthig, reinigend fortzubilden, so kommt es doch auch diesem Glauben zu, an die große Arbeit der Kirche für das Erkennen dieses Glaubens und an die Resultate dieser Arbeit anzuknüpfen, den vorsehungsvollen Gang der großen Geschichte dieser Arbeit zu verstehen und seine Früchte sich bewußt anzueignen. Nur so können wir auch bewußt an unserem geschichtlichen Ort stehen und die uns aufgegebene dogmatische Arbeit erkennen.

1. Ursprung der kirchlichen Trinitätslehre im allgemeinen. Es ist seit Souverain's Platonismus der Kirchenväter bis in die neuere Zeit von Vielen wiederholt, daß diese Lehre ihren Ursprung nur der platonischen Philosophie in ihrem alexandrinischen Bunde mit der jüdischen Theologie verdanke. Daß der Hellenismus auf die Geschichte der Trinitätslehre Einfluß gehabt, soll nicht geleugnet werden, wiewohl die stoische Philosophie anfangs weit mehr als die platonische einwirkte[1] und die Annahme einer platonischen Dreiheit in Gott, die hierher zu rechnen wäre, gar nicht begründet ist; dem auswärtigen Einfluß verdankt der christliche Glaube an den dreieinigen Gott keineswegs seine Entstehung. Vielmehr ist es das Dogma von der Trinität, durch welches der christliche Gottesbegriff sich festgestellt und gesichert hat im Gegensatz gegen die abstracte Einheit in dem Monotheismus des ungläubigen Judenthums und gegen die unbegrenzte, ungeordnete Vielheit im heidnischen Polytheismus, der philosophisch auf eine pantheistische Einheit zurückführt; mit anderen Worten im Gegensatz gegen die an sich selbst gebundene Erhabenheit oder Transcendenz und gegen die ihrer selbst nicht mächtige Hingegebenheit des ewigen Gottes an die Welt und ihre Vielheit, also die falsche Immanenz Gottes in der Welt.[2] Jede Religion spricht ihr Wesen in ihrem Gottesbegriffe aus. Der christliche

[1] Vgl Heinze, Die Lehre vom Logos 1872.

[2] Vgl. § 27.

Gottesbegriff ist historisch angesehen entschieden der trinitarische.[1] Darum dürfen wir in der Erscheinung, daß die langen ersten Kämpfe mit heidnischen und jüdischen Elementen innerhalb der Kirche diese Lehre betrafen und ihre Ausbildung bedingten, wir dürfen darin, daß in der Zeit, wo sich die Kirche ihr Selbstbewußtsein gegenüber den andern Religionen errang, dies Dogma die angestrengteste geistige Arbeit und die edelsten Kräfte der Kirche in Anspruch nahm, zum voraus einen Beweis dafür sehen, daß in diesem Dogma die christliche Grundanschauung von Gott liegt und in diesen Jahrhunderten die christliche Gottesidee nach ihrem charakteristischen Wesen von dem Denken über den Glauben erfaßt wurde.

In der That bildet auch frühe die Trinitätslehre — allerdings zunächst ohne Unterscheidung einer ontologischen von einer ökonomischen — das heilige Unterscheidungszeichen der Christen von allen Nichtchristen. Sie war und ist die Lehre, die in demjenigen Acte hervortritt, der ein Ausscheiden aus einem alten und den Eintritt in das neue christliche Gemeinleben bezeichnet, in der Taufe.[2] Sagen Manche, dies Dogma sei die Frucht der Tendenz zur Verherrlichung Christi, es sei ersonnen zur Ausschmückung seiner Person, so dient zur Antwort: die christliche Kirche hat diese Lehre nicht ersonnen oder erfunden, wie schon die biblische Lehre (§ 28) zeigt, sondern sie hat sie gefunden in Christi und der Apostel Wort und in ihrer Glaubenserfahrung; sie hat die objectiven Grundlagen ihres religiösen Bewußtseins darin ausgesprochen, in Einheit mit den H. Schriften und auf Anregung der apostolischen Lehre.[3]

Unabhängig zwar nicht von apostolischer Lehre, aber großentheils noch von der Schrift bildete sich anfangs dieses Dogma bis zu den Apologeten hin auf Anstoß der Christologie und der Taufformel aus. Von der Offenbarung in Christus und dem Eindruck, den seine histo-

[1] H. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie 1858, I. S. 327, gewiß ein unverdächtiger Zeuge, sagt: „In den Lehren über das Verhältniß Gottes zu seinen Offenbarungen durch das schöpferische Wort und durch den H. Geist lag der Kern des Unterschiedes zwischen der alterthümlichen und christlichen Denkweise."

[2] Das beweisen die Taufformel, das zunächst ökonomisch gehaltene apostolische Symbol und die alten Glaubensregeln (Regulae fidei). Vgl. Ph. Schaff, Bibliotheca Symbolica Ecclesiae universalis. Vol. II. Newyork 1877. S. 11 ff. 40—62.

[3] Vgl. Geschichte der Christologie I, S. 112 ff. 121—129. 883—888.

rische Person machte, ausgehend, schritt das Denken immer weiter zu den letzten Gründen fort, bis es aufgestiegen war zu der ewigen immanenten Trinität, der göttlichen Trias. — Die Christologie für sich hätte aber nur zu einer Dyas sicher geleitet. Die Taufformel nun, die auch den H. Geist nennt, aus der sich das Taufbekenntniß und das apostolische Symbol mit der Regula fidei entwickelte, ferner die vernommenen Worte Christi und der Apostel trieben weiter. — Diesen objectiven Impuls gebenden Factoren entsprach nun aber auch subjectiverseits der Glaube, in dessen unmittelbarem Sein und Wissen sich die Spuren einer dreifachen göttlichen Heilscausalität ausdrücken.[1] Denn der Christ weiß in Christus sich mit Gott als Vater selbst geeint und versöhnt, wird durch Christi Erlöserkraft der göttlichen Hoheit desselben inne und weiß endlich in sich ein neues Leben in dem H. Geist und durch ihn, so zwar, daß der Gläubige dasjenige Sein, das Gott in ihm hat, nicht mit dem Sein Gottes in Christus gleich stellen kann. Durch die Offenbarung in dem Sohne und H. Geiste ist ihm Gott zum Vater geworden. Aber diese in dem unmittelbaren Glauben eingehüllte Trias setzte sich nun besonders auf Anregung der Taufformel und des apostolischen Zeugnisses heraus. Betrachten wir die Hauptmomente in der Geschichte des christlichen Gottesbegriffs bis zur Feststellung der kirchlichen Lehre und zwar zunächst die Eigenschaftenlehre in ihrem Zusammenhange mit der Lehre von der Dreieinigkeit.

2. Schon im zweiten Jahrhundert handelt es sich im Streite mit dem Gnosticismus um den christlichen Gottesbegriff, zunächst die göttlichen Eigenschaften. Aber schon hier zeigte sich auch der enge Zusammenhang der richtigen Lehre von den göttlichen Eigenschaften mit der Trinitätslehre. Denn es war einmal Heidnisches und Pantheistisches vertreten, theils von den dualistischen Systemen der Gnosis, wodurch die Absolutheit und Einzigkeit Gottes verletzt wurde, theils von der monistischen Gnosis des Basilides und Valentin, in welcher Gottes Sichselbstgleichheit und Unveränderlichkeit geopfert wird entweder der Annahme einer Entwickelung des Göttlichen, als eines Samens von unteren Stufen nach oben, wie von dem Evolutionssystem des Basilides, oder einer Ekstase des Göttlichen, einer nicht an sich halten könnenden

[1] Vgl. Frank, System der Gewißheit I, 102 ff. Thomasius a. a. O. I, 57 ff.

Mittheilsamkeit, also physischen Emanation, wie dieser Selbstverlust des Göttlichen sich ausspricht in den Leiden der Valentinianischen Achamoth, die einen Abfall des Göttlichen von sich selbst bezeichnet. Sodann der ethnisirenden Gnosis dualistischer und monistischer Art stand die judaisirende entgegen. Diese vertrat ebenso einseitig die Selbstbehauptung Gottes in seiner unveränderlichen Erhabenheit oder die göttliche Gerechtigkeit im Gegensatz gegen die selbstmittheilsame Liebe. Dem jüdischen Gottesbegriff wiederum stellt sich drittens Marcion entgegen, der, um das rein und ausschließlich Christliche zu haben, sich auf Seiten der Güte Gottes im Gegensatz zu seiner Gerechtigkeit stellt, und so wider Willen zu einer Lehre von göttlicher Liebe zurückfallen mußte, der die Schutzwehr der Heiligkeit der Liebe, die Gerechtigkeit fehlt, die vielmehr außerhalb des guten Gottes versetzt und in dem Demiurgen als deus saevus hypostasirt, dem Guten Gott aber entgegengestellt wird. So setzten sich in den gnostischen Systemen dem aufgehenden Christenthum die Gottesbegriffe der vorchristlichen Welt entgegen. Denn auch der Gott Marcions bezeichnet, nur unter christlichem Schein, einen Rückfall in das Heidnische um der unethischen Hingebung Gottes an die Welt willen. Wie verhält sich nun hierzu die Kirche? Der christliche Glaube denkt in Christus die liebende Selbstmittheilung Gottes an die Welt als vollendet. Er weiß in Christus nicht bloß die Mittheilung einer göttlichen Kraft, einen Propheten, sondern in ihm sich mit Gott selbst versöhnt, mit Christo verbunden mit Gott selbst in Gemeinschaft. Auf der anderen Seite aber läßt der christliche Glaube den Unterschied zwischen Gott und Welt so wenig verflacht werden, daß er ihn vielmehr ethisch vertieft, indem seine Grundvoraussetzung die Trennung der Menschheit von Gott durch die Sünde ist. Mit einem Wort, der christliche Glaube vertritt ebenso sehr die heilige Erhabenheit Gottes über die Welt oder seine gerechte Selbstbehauptung, wie seine Selbstmittheilung an die Welt, seine Transcendenz wie seine Immanenz. Die Einigung dieses Gegensatzes vollzieht sich bewußt erst durch die Trinitätslehre (s. u.). Die Apologeten Irenäus, Clemens v. Alex., Tertullian und Hippolytus sprachen zunächst einfach aus ihrer christlichen Glaubenserfahrung das aus, was die göttliche Eigenschaftenlehre forderte: Gott sei wie nicht dualistisch oder polytheistisch, so nicht pantheistisch zu denken,

da er heilige Gerechtigkeit sei. Aber er sei auch nicht deistisch oder judaistisch, sondern als heilige Liebe zu denken.

Allein damit war nur versichert, daß Gottes Eigenschaften so zu denken sind. Wie sich beides vereinige, das war damit noch nicht im Geringsten klar und sollte eben durch die christliche Gnosis klar gemacht werden. Daß diese zur trinitarischen Gestaltung des Gottesbegriffs führen müsse, das sollte sich in den Kämpfen des dritten und vierten Jahrhunderts herausstellen, wo dem christlichen Gottesbegriffe Häresen von heidnischer und jüdischer Seite entgegentraten, die trotz des Scheines des Christlichen, den sie zu bewahren suchten, die christliche Grundthatsache, nämlich das eigenthümliche Sein Gottes in Christo consequent leugnen mußten, weil sie nicht zum trinitarischen Gottesbegriff vorwärts dringen lassen wollten, aber ebendamit auch sich selbst zu einem Gottesbegriff verurtheilten, dem entweder die Gerechtigkeit oder die Liebe fehlte. Entweder wurde in Nachwirkung des jüdischen Monotheismus, der in der Einseitigkeit des Rechtsstandpunktes deistisch werden muß, die innige Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit und ihre Vollendung als in Christi Person gegründete geleugnet, oder aber ging über der Selbstmittheilung Gottes seine Selbstbehauptung und Transcendenz verloren, und das ist die ethnisirende, wohl auch pantheistische Form des Gottesbegriffes. Beide Gegnerschaften langten dabei an, eine Einheitslehre, eine Art Monotheismus dem Christenthum entgegenzustellen, sind aber auch darin eins, eine Gliederung der göttlichen Einheit zur Trinität zu verwerfen. Sie sind Monarchianer (später Unitarier genannt). Diese beiden Grundrichtungen, die nach ihrem Princip jüdische und die ihrem Principe nach heidnische, sind zu allen Zeiten die allein möglichen Leugnungen des christlichen, d. i. trinitarischen Gottesbegriffs. Ihre Widerlegung liegt in dem Nachweis, daß sie auch die göttliche Eigenschaftslehre verletzen müssen, so lange sie sich der christlichen Gotteserkenntniß verschließen. Es ist daher für die dogmatische Erkenntniß von Belang, die Geschichte der christlichen Gotteslehre nach ihren Hauptmomenten und Stadien zu betrachten. Ihre Entwickelung ist im Ganzen in regelrechter logischer Folge verlaufen. Wir betrachten in der Kürze unter dogmatischem Gesichtspunkt diese Grundrichtungen monarchianischer Art, die nach ihren ausgebildetsten

Formen in der alten Kirche den Namen Sabellianismus und Arianismus (oder Subordinatianismus) erhalten haben. Sie sind in älterer und neuerer Zeit wiedergekehrt; ihr Schicksal aber ist, daß der Sabellianismus, je mehr er sich zu verfeinern und die heidnische Wandelbarkeit Gottes abzustreifen sucht, desto mehr einer deistischen Auffassung, d. h. seinem eigenen Gegentheil sich nähert und zuletzt in dasselbe überschlägt; wie umgekehrt die judaistische oder deistische These, wenn sie mit dem christlichen Glauben sich versöhnen will, aber von ihrem Princip nicht läßt, auf Scheinvermittelungen selbst paganischer Art zwischen Gott und der Welt verfällt, welche Gottes Mittheilungen ersetzen sollen. Ihr Ueberschlagen in einander oder ihr Kreislauf ist ihre Widerlegung, zeigt zugleich, daß die Momente, die beide vertreten, eine Einigung suchen, aber in ihnen noch nicht finden.[1]

I. Der Sabellianismus.

Seine älteste Form ist der sogenannte Patripassianismus, dessen Meinung nicht ist, den Vater im trinitarischen Sinne in die Leidentlichkeit zu ziehen. Denn in trinitarischem Sinne hat er keinen Vater, sondern Gott selbst soll in Christus erschienen, der Zeitlichkeit und dem Leiden, natürlich aus Liebe, unterworfen gewesen sein. Der Vater sei auch Sohn geworden (*υἱοπάτωρ*). So ein Theil der Nazaräer und Praxeas um das Jahr 190.[2] Gott soll den Menschen zu gut auf eine Zeit lang in Christus als Mensch gelebt und sich in Leidentlichkeit gesetzt haben. Wie inzwischen die Weltregierung bestand, wird nicht gesagt. Noët daher sucht über dem leidentlichen Gott den unleidentlichen festzuhalten, indem er Leidentlichkeit und Nichtleidentlichkeit von seinem Willen abhängig setzt. Gott sei einerseits unsterblich, andererseits könne er, wann er wolle, sich leidentlich und sterblich machen. Der eine in sich unterschiedslose Gott gebe sich in der Zeit verschiedene Existenzweisen und Erscheinungsformen, die dann verschiedene Namen erhalten. Als leidenslos sei er für sich Vater, als leidentlich Sohn. Das bildet den Uebergang zu Sabellius um 220. Um Gott nicht ganz

[1] Vgl. den Schluß der ersten Abtheilung S. 324 ff § 27, 7.

[2] Vgl. Schneckenburger, Das Evangelium der Aegypter. Anklänge finden sich auch im Testament der 12 Patriarchen, bei Ignatius und bei Marcion. Ueber Praxeas vgl. auch Lipsius Abhandlung, Jahrb. für deutsche Theol. IV.

in Veränderlichkeit und Leiden, in den, wenn auch nur momentanen oder theilweisen Selbstverlust der sich hingebenden Ekstase der Liebe zu versetzen, unterscheidet er die in sich ruhende, unterschiedslose Monas als die schweigende von ihr als redender. Die redende oder sich offenbarende nennt er *λόγος*. Indem er daher eine dreifache Offenbarung annimmt, hat er einen dreifachen Logos. Die ganze Monas, als sich offenbarend, ist Logos. Die Monas an sich ist ihm schlechthin einfach in sich. Sie hat nur die Bestimmtheit an sich, daß sie sich bald ausdehnt, bald wieder zusammenzieht, was *πλατυσμός, διαστολή, ἔκτασις* und *συστολή* nach stoischer Redeweise genannt wird. Die Bewegung der Ausdehnung wird in den Logos verlegt, der der Gattungsname für alle Gottesoffenbarung ist und sich als Vater in der Gesetzgebung, als Sohn in der Menschwerdung, als H. Geist in der Gemeinde offenbart, so zwar, daß immer in all diesen Offenbarungen Gott als actueller ist, eine die andere ablöst, jede vergänglich erscheint. Sofern sich Gott in der Offenbarung lebendig erweist, ist dem Sabellius der lebendige Gott oder Gott als Logos an die Veränderlichkeit, in Christus auch an das Leiden hingegeben. Um nun auch diesen Rest von paganischem Leiden, Wechsel und Verwandlung, sowie den Arianismus auszuweisen, verfeinerte Marcell v. Ancyra[1] den Sabellianismus dahin, daß er die Ausdehnung der Monas nicht eine Ausdehnung (*πλατυσμός*) des Seins, wie noch Sabellius will, sondern nur des Willens

[1] Vgl. zum Obigen Zahn, Marcell v. Ancyra 1867. S. 118 ff. Schwane, Dogmengeschichte der patrist. Zeit Münster 1869. S. 176—195. Wenn dem Marcell der *λόγος* wie mehreren Apologeten, die zwischen *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* unterscheiden, allerdings *δυνάμει* in Gott ewig ist und bleibt, so ist darin noch nicht trinitarischer Unterschied: denn der Vater ist selbst auch Vernunft. Das *ἐνεργείᾳ* aber, auch als Correlat zu *δυνάμει* genommen, beweist noch nicht das Sein des Logos in der Welt, so wenig als das gesprochene Wort oder der Gedanke des Logos selber der Logos ist. Der *πλατυσμός* kann sich daher bei Marcell sehr wohl auf die Ausdehnung seines Wirkens (*δραστικὴ ἐν.*) beziehen, wie Manche die omnipraesentia substantialis durch omnipraesentia operativa ersetzen wollten. Im Uebrigen ist der scharfsinnigen Schrift Zahns zuzugeben, daß Marcells Trinität von manchen kirchlichen Lehrern nicht so sehr weit abliegt (nur sind das mehr Lehrer von einem Jahrhundert früher) und daß die Unbestimmtheit seiner Redeweise Raum genug zu Controversen über den Sinn offen läßt, in welchem seine Worte zu nehmen sind. Auch kann ich den Eusebius nicht für so unglaubwürdig halten, wie Zahn thut.

oder Wirkens sein läßt, der ἐνέργεια δραστική. Damit ist die Erhabenheit Gottes bedacht, aber seine Immanenz in der Welt und seine Selbstmittheilung an sie geleugnet, nach dieser Seite bleibt ihm die Gottheit selbst in sich verschlossen, nur ihr Kraftwille wirkt außer sich. Mit der Leugnung der Selbstmittheilung Gottes ist die heidnische Veränderlichkeit und Leidentlichkeit abgestreift, aber auf Kosten der innigen Lebensgemeinschaft zwischen Gott und der Welt, oder durch Annäherung an eine deistische Denkweise. Dahin treibt ihn, bei dem Streben, die göttliche Einheit rein festzuhalten, die Voraussetzung, daß die unterschiedslose Einheit das schlechthin Vollkommenste und das höchste Gut sei. Doch langt Marcell nicht bei einer bleibenden Selbständigkeit der Welt ohne Gott an. Im Gegentheil. Die jetzige irdische Welt zwar soll das Sein Gottes von sich ausschließen: in der zukünftigen Zeit, in der Vollendung aber wird die Welt in Gott zurückgenommen, so daß er ausschließlich wird Alles in Allem. So endet er in einem eigenthümlichen Schwanken zwischen deistischen und pantheistischen Tendenzen, die aber beide eine gemeinsame Ursache in seinem Gottesbegriffe haben.

Sofern nun aber doch der christliche Glaube verschiedene Offenbarungen Gottes aussagt, während das absolut einfache Wesen Gottes nach Sabellianischer Denkweise den Grund für diese inhaltliche Verschiedenheit der Offenbarungen nicht enthalten kann: so bleibt ihr in Betreff des Verhältnisses Gottes zu der Welt nur zu sagen übrig: daß der Grund, warum die Offenbarungen des schlechthin einfachen Gottes uns als verschiedene erscheinen, in der Weltbeschaffenheit liege. Gott selbst ist so der ungetheilte Lichtglanz, das einfache, ewig gleichscheinende, mittheilsame Licht, seine Strahlen aber werden verschieden gebrochen von der Welt nach der Verschiedenheit ihrer Empfänglichkeit. Wobei freilich unerklärt bleibt, wie die Welt dazu komme, das in sich einfach bleibende und seinerseits sich zu Allem gleichverhaltende göttliche Wesen so verschieden erscheinen zu lassen. Der Grund davon, wie von den Weltbeschaffenheiten überhaupt, muß doch wieder, wenn wir nicht zu einer dualistischen Unabhängigkeit der Welt von Gott nach Art der Lehre von einer ewigen Materie übergehen wollen, in Gott liegen, der die Weltidee nach ihrer Gliederung gefaßt und gewollt hat, in Christo aber denjenigen gesetzt, in welchem er auf einzige Weise könnte Immanenz

in der Welt haben. Dadurch aber wird man für die Offenbarung doch wieder auf eine Causalität in Gott zurückgeführt, die nicht überall sich gleich, sondern verschieden ist. In dem einen Gott sind so doch verschiedene Heilsquellen anzunehmen, die gleichwohl eine zusammengehörige Einheit bilden müssen. Die ökonomische Trinität, die der Sabellianismus anerkennen will, führt zu immanenten Unterschieden in Gott selbst zurück, um so gewisser, als es sich in der Welt der Offenbarung nicht bloß um ein Lehren von Wahrheiten handelt, sondern um das wahre Sein Gottes in der Welt, um Gottes Thaten, ja um seine Selbstmittheilung. Will daher der Sabellianismus nicht diese Richtung zur christlichen Trinitätslehre einschlagen, will er den Grund für Gottes verschiedenen Selbstmittheilungen an die Welt nicht in unterschiedenen göttlichen Principien finden, mit welchen die Weltbeschaffenheiten von Gott zusammengeordnet sind, will er vielmehr den Grund, daß die Gottesoffenbarungen als verschiedene erscheinen, nur in den Gott verschieden zurückstrahlenden Weltbeschaffenheiten finden, ohne von diesen auf Gott selber zurückzugehen, so muß er die Welt für Gott nach einer von seinem Willen unabhängigen Nothwendigkeit gegeben, statt von ihm gesetzt sein lassen, wodurch Gott so von der Welt bedingt wird, daß damit seine Absolutheit nicht besteht. Und das ist eine falsche Selbständigkeit der Welt, bereits auf der deistischen Linie liegend. Wenn Gott nur an die Welt strahlen, aber ohne Selbstverlust nicht in ihr sein Leben haben kann, so ist die Welt, sofern ihr doch noch Wirklichkeit und Leben zugesprochen wird, als von Gottes Willen unabhängig und gleichsam aus eigenem Rechte lebend zu denken. Will andrerseits der Sabellianismus damit Ernst machen, daß Gott in seiner jeweiligen Offenbarung ein Sein habe, und zwar ein verschiedenes, und in sie sich hineinlege und gleichsam übergehe, so wird dann ein Abfall Gottes von sich selbst zu statuiren sein, der Uebergang wird zum Untergang und zum Selbstverlust Gottes an die Welt werden, wenn es nicht gelingt, mit dieser Selbstmittheilsamkeit seine unveränderliche Selbstbehauptung zu vereinigen, was die Kirche durch ihre Gotteslehre erreicht.

II. Der Arianismus.

In die Familie des Arianismus gehört zwar wesentlich auch schon die ebionitische Christologie in ihren verschiedenen Formen (der

prophetischen, angelologischen), was den leitenden unmittheilsamen Gottesbegriff und die Betonung der göttlichen Selbstbehauptung auf Kosten der Selbstmittheilung anlangt. Aber doch hat erst der Arianismus im Zusammenhange diesen Standpunkt unter christlichem Scheine durchgeführt. Der Sabellianismus denkt eigentlich Gott nur als Substanz und kann, wenn er nicht dualistisch wird, der Welt eine wahre, gesicherte Realität nicht vindiciren, weil er ihren Grund nicht in Gott aufzeigen kann. Er kann nur von accidentellen Bewegungen Gottes reden, die den Schein einer Welt bilden oder hervorbringen. Der Arianismus dagegen denkt Gott als Causalität, und das ist an sich eine höhere Kategorie. Ihm ist die Welt nicht Schein, sondern feste Wirklichkeit, ja auch Gott gegenüber selbständig. Aber er muß anerkennen, daß die Welt nicht absolut ist, daher geht er insoweit auf Gott zurück, um an der Gottesidee für die Welt als selbständig gewordene Wirklichkeit die Ursache zu haben. Der höchste Gott ist ihm nichts als höchste Weltcausalität, der Punkt, wo die Kette der weltlichen Ursachen enden soll in einem schlechthin einfachen und nicht verursachten Sein. Gott ist ihm daher nicht Ursache seiner selbst, nicht „Vater und Sohn in sich selbst", er ist ihm nur das Nichtcausirtsein (ἀγεννησία), das die Welt causirt. Dieses Negative drückt nach Arius Gottes Wesen aus, welches daher nothwendig unmittheilsam ist, ja sich nicht mittheilen kann. Die Welt mit dem „Sohn", der vom Christenthum her aufgenommen wird, ist ἑτεροούσιον. Wirkliche Lebensbeziehung zwischen Gott und der Welt, jene anfängliche, aber unerklärliche Causalität ausgenommen, ist ausgeschlossen: die Welt bewegt sich, nun sie ist, selbständig, gleichsam aus eigenen Mitteln. Des Menschen Ziel ist nicht wahre Gottesgemeinschaft, er bedarf nur der Lehre und des rechten Thuns. Bloß durch Wissen und Wollen seinerseits, von Gott aus durch Gesetz findet eine Beziehung zwischen Gott und dem Menschen statt. Darum ist nach ihm die Welt von Gott, zunächst in der Gestalt des Sohnes, als eine solche Einheit geschaffen, aus der alles Weitere sich evolviren kann und soll. Plato lehrte, daß die gewordenen Götter der Bildung der Welt vorstehen müssen als Vermittler zwischen der Unvollkommenheit der materiellen Dinge und der ewigen, untheilbaren Einheit der obersten Idee.[1] Aehnlich ist von Arius der leben-

[1] Ritter a. a. O. I, 333.

dige Anfang der Welt, womit sie als Einheit gesetzt ist, als eine Art von göttlichem Zwischenwesen für die Weltbildung gedacht. Er wird von Arius nach christlicher Sprache der Sohn genannt, ist ihm aber nur Geschöpf und obwohl er ihm eine einzige, mittlerische Stellung zwischen Gott und der Welt dadurch einnimmt, daß er ihre Einheit darstellt, so ist er nach ihm doch nicht immer gewesen (ἦν ὅτε οὐκ ἦν), wandelbar (τρεπτός) und veränderlich. Aber eben weil er selbst zeitlich und veränderlich ist, kann er in eine veränderliche Wirksamkeit zur Bildung und Regierung der Welt eingehen, während der unveränderliche Gott an der Bildung und Leitung der veränderlichen einzelnen Dinge nicht betheiligt sein kann. So schlägt die einzige Beziehung zwischen Gott selbst und der Welt, die in dem Sohne, alsbald in einen deistischen, unversöhnbaren Gegensatz zwischen Gott und Welt um, nachdem der Sohn, der Erstgeborene der Schöpfung, zum selbständigen Dasein von Gott entlassen ist. Gott ist Weltursache nur gewesen durch Erschaffung des Sohnes, durch den die Welt wird. In diese aber, den Sohn eingerechnet, dessen Wissen und Wirken auch zeitlich ist, fällt alles Leben und alle Bewegung ausschließlich. Sie hat ein selbständiges Sein, wie Gott und neben Gott; darin wird ihre Würde und Gottebenbildlichkeit gefunden, daß sie ein kleinerer Gott, gleichsam eine ihn wiederholende Copie, nicht aber auch eine von Gott zu beseelende, mit ihm in Lebensgemeinschaft stehende Größe ist. Diese deistische Welt ist weder für Gott empfänglich noch sein bedürftig, wenn von ihrem ersten Daseinsgrund abgesehen wird. Diese Selbständigkeit der Welt zeigt uns, wie das jüdische Princip der Trennung der empirischen Welt von Gott zur Weltvergötterung fortschreitet, d. h. zum Heidnischen. Aber wie Gottes absolute Geschiedenheit von der Welt für Erhabenheit gilt, so gilt für die Welt ihre Getrenntheit von Gott als Zuwachs ihrer Selbständigkeit und Hoheit. — Der Kampf gegen den Arianismus wurde dadurch so heftig und gefährlich, daß sein Gottesbegriff nicht einfach judaistisch ist, sondern ein Gemenge heidnischer und jüdischer Elemente darstellt. An Stelle der höheren Einheit, die das Wahre der vorchristlichen Religionen in sich einigt, setzt er eine scheinbare, die das Falsche in Heidenthum und Judenthum einigt, das Wahre aber ausschließt. Denn das Wahre am Heidenthum ist die innige Einigung, die es zwischen dem Göttlichen

und Menschlichen sucht; am Judenthum aber ist das Wahre die Eifersucht, womit die Gottesidee vor Verunreinigung durch das Endliche bewahrt werden soll. Dieses Wahre beider von sich ausschließend, nimmt er aber das Falsche beider auf. Vom Heidenthum die Vermischung des Göttlichen und Menschlichen, denn der Creatur, zu der auch der Sohn zu rechnen ist, giebt er eine Selbständigkeit, wodurch sie zu einem zweiten Gotte wird, den Sohn, ein Geschöpf, macht er zum Weltschöpfer und zum Gegenstand göttlicher Verehrung. Vom ungläubigen Judenthum aber nimmt er die abstracte Trennung der Gottheit und der Welt, das Deistische und Pelagianische auf, läßt der Welt eine ganz zufällige Entstehung und so ruht ihm das Verhältniß zwischen Gott und der Welt auf einem willkürlichen Grunde. Aber hier war nun auch der Wendepunkt gekommen, wo der falschen Ineinanderbildung der vorchristlichen Religionen die wahre höhere Einheit gegenübergestellt wurde. Athanasius ist das Organ des Fortschrittes, des echten christlichen Gottesbegriffes geworden.

Anmerkung. Die arianische Denkweise ist später in mannigfaltiger Form wiedergekehrt. Je mehr sie aber das Heidnische ausscheidet, desto ungebundener tritt dann das deistische Princip hervor, das die Offenbarung Gottes, wie überhaupt seine lebendige Weltbeziehung leugnet. So der eigentliche Deismus, so der ältere Rationalismus. Aber der Arianismus wie der Deismus überhaupt ist ein innerer Widerspruch. Gott soll nur die unbewegte, unveränderlich sich gleichbleibende Einheit, ἀγεννησία, das höchste Wesen (être suprème) sein, die Welt aber (mit dem Sohne) muß nicht stets gewesen sein, also ward Gott Causalität, ist es nicht ewig, und nachdem er die Welt hervorgebracht, wirkt er nicht mehr. Also ist in dem starren Gottesbegriff des Deismus doch folgewidrig Wechsel und Zeitlichkeit. Ist Gott ein lebloses und unmittheilsames Wesen, wie soll er die Kraft haben, Weltcausalität auch nur einmal zu sein? Ist aber doch die Welt durch Gott, nicht ohne sein Wollen und Wissen, wie soll jener starre Gottesbegriff festgehalten werden? Jemehr dann dieser selbständigen Welt gegenüber die Gottesidee erblaßt, das Gefühl der Gottbedürftigkeit aber abstirbt, desto nothwendiger nimmt sich die Welt für das Ganze, für das wahre Sein und der Deismus geht so, wie in neuerer Zeit geschah, in Weltvergötterung, in den Pantheismus, pankosmistischer Form über.

3. Die Ueberwindung des pantheistischen und deistischen Princips ist nun von den Kirchenlehrern dadurch vollbracht, daß sie den bisherigen Schatz des unmittelbaren Glaubens hervorheben und zur immanenten Trinitätslehre ausprägen. Athanasius geht als von seinem festen Grunde davon aus, daß Gott ein lebendiger ist und sich offenbaren will

in seiner ganzen Herrlichkeit, daß aber wir dessen bedürfen und dafür empfänglich sind. Die Vernunft hat nach Athanasius Sehnsucht nach der Urvernunft, nach Gemeinschaft mit Gott und Erkenntniß seines Wesens. Mit dem Vernünftigen sind wir durch die Vernunft verbunden; wir können eine unmittelbare Gemeinschaft mit Gott haben, wenn Gott sie mit uns haben will. Die Gemeinschaftsthat Gottes in Christus und dem H. Geist bezeuget diesen Willen. In Christus und dem H. Geist ist die volle Offenbarung der Wahrheit, Gottes volle Selbstmittheilung enthalten. Das ist aber nur dadurch möglich, daß das in Christus fleischgewordene schöpferische Wort Gott gleich, ebenso vollkommen ist wie der Vater (ὁμοούσιος). Es wäre sonst nicht die vollkommene Wahrheit offenbar, weil der Offenbarende nicht die ganze Wahrheit umfaßte. Auch könnte der H. Geist uns nicht vergöttlichen, wenn er nicht Gott wäre, das ist die soteriologische Nothwendigkeit des ὁμοουσίου. Denn nicht nur mit einem Geschöpf oder endlichen Wesen sollen wir verbunden werden, sondern unmittelbar mit dem lebendigen Gott. Aber dazu wird noch eine metaphysische Nothwendigkeit gefügt, den Monarchianismus zu überschreiten. Athanasius und die großen Kirchenlehrer des 4. Jahrhunderts haben richtig erkannt, daß vor allem Gott in sich lebendig sein muß, wenn eine Welt soll von ihm ausgehen können. Der Begriff von Gott, wonach er das in seiner Erhabenheit in sich verschlossene und unterschiedslose Wesen wäre, ist ihnen ein falscher. In Gott selbst sehen sie ewiges Leben, ewige Bewegung. Aber dazu gehören innere Unterschiede in Gott. Athanasius sieht, daß ohne solche Gott nicht einmal Aseität haben könnte. „Der göttliche Quell ist nie trocken, dem Lichte fehlt nie sein Glanz, Gott ist nicht *ἄγονος* unfruchtbar, ohne Production in sich, sonst müßte er auch *ἀνενέργητος* sein und könnte nichts schaffen. Weil er in sich ewig producirendes Leben ist, ist er auch schöpferisch außer sich. Was hat er ewig producirt? Zunächst sich selbst. Es ist in ihm ewige Selbstbegründung, er ist *αἴτιον* und *αἰτιατόν* zugleich; aber dadurch, daß er ewig in sich diese Lebensbewegung und diese Lebenspotenzen hat, ist es möglich, daß er auch kann, was ein starres Sein nicht könnte, eine Welt hervorbringen. Diese göttliche Selbstbegründung in der er *αἴτιον* und *αἰτιατόν* ist, verwendet Athanasius für die trinitarischen Unterschiede. Das *αἴτιον* in der

Gottheit nennt die Kirche Vater, das *αἰτιατόν* in ihr Sohn, aber beide sind gleich im Element des göttlichen Wesens.

Auch nach Gregor von Naz. ist Gott nicht eine bloße Eins. Diese wäre in ihrer Einsamkeit wider sich selbst, müßte von sich hinwegstreben und von sich abfallen, um Bewegung und Leben zu sein. Auch ist in ihm nicht ein physisches Ueberfließen, das Gott nicht zurückhalten könnte, sondern „ohne die Spaltung, die mit der endlichen Mehrheit gegeben ist, wie ohne ungeordnete Vielheit, bewegte sich die Monas von Anfang an in die Dyas, bis sie in der Trias zum Stillstand kam."[1] So ist ihnen durch die christliche Gotteserkenntniß die abstrakte regungslose Einfachheit göttlichen Wesens gebrochen. Die Gottheit hat nach Athanasius und Hilarius ihr Selbstbewußtsein, d. h. ist ihrer selbst mächtig dadurch, daß Gott, der Erzeuger oder Vater (*αἴτιον*), in dem *αἰτιατόν*, in dem Ebenbilde sich selbst beschaut und sich daran freut.[2] Also auch an der göttlichen Selbsterkenntniß sind nach Athanasius die unterschiedlichen Factoren in Gott betheiligt. Weil so Gott vor allem sich selber hat durch die Unterscheidung in sich, so ist weder die arianische oder die deistische Furcht begründet, es möchte Gott, sich mittheilend an die Welt, seine Erhabenheit verletzen und mit der Welt sich vermischen durch Lebensgemeinschaft mit ihr; — Selbstmittheilung ist vielmehr möglich; noch ist durch die göttliche Selbstmittheilung die sabellianische Meinung berechtigt, die in Vermischung ausschlägt; denn es kann nun keine Selbstmittheilung geben, die nicht zu ihrer bleibenden Voraussetzung die Selbstbehauptung hätte.

Anmerkung. Zwar ist durch die Kämpfe des 3. und 4. Jahrhunderts noch keine wissenschaftliche Trinitätslehre erwiesen oder aufgestellt, wohl aber die Berechtigung, ja die Nothwendigkeit der Richtung auf Unterschiede in Gott selbst erhärtet, die dem christlichen Glauben beiwohnt. Der Kampf bewegt sich ferner zwar zunächst nur um die Homousie des Sohnes, also darum, ob die göttliche Monas als zur Dyas fortgehend müsse gedacht werden. Allein wenn dieses bejaht war, um Gott lebendig zu denken, so machte das dritte Moment, das Schrift und Glaube bezeugen, deshalb keine wesentliche Schwierigkeit, weil ein endloses Fortgehen zu weiteren und weiteren Unterschieden, wie nicht im Interesse des

[1] Gregor v. Naz. Orat. 29, 2 ff.

[2] Vgl. Hilarius, De trinitate II, 3. Comment. zu Matth. 11, 27. Tractatus in Ps. 91, 6. Athanasius contra Arian. I, 20: *αὐτὸς ὁ θεός γεννητής ἐστι ταύτης* (*εἰκόνος*), *ἐν ᾗ ἑαυτὸν ὁρῶν προσχαίρει ταύτῃ*.

Glaubens, so auch nicht des Denkens liegt. Im Gegentheil, da die Einheit Gottes durch die Zweiheit nicht kann aufgehoben werden wollen, so verlangt das Denken ein Drittes, welches dazu beitrage, die Zweiheit zur Einheit zurückzuführen. Das trat hervor in dem Streite über den Heiligen Geist, den der Arianer Macedonius als geschöpfliches Wesen hoher Art dem Logos zur Seite stellen wollte, womit eine heidnische Vielgötterei gegeben gewesen wäre. Dem entgegen sagen die Kirchenlehrer: der H. Geist sei das Princip der Gemeinschaft, er spalte nicht das ungetheilt bleibende göttliche Wesen, sondern er einige die beiden ersten Principien, welche, wenn sie nicht ihre gemeinsame Beziehung zu dem Dritten hätten, dualistisch auseinander stehen und die μοναρχία Gottes sprengen müßten. Daher das Concil von 381 den H. Geist mit erwähnt.

Will man Unterschiede in Gott, deren Nothwendigkeit in den Kämpfen der ersten Jahrhunderte festgestellt ist, gleichwohl leugnen, Gott also nur als Monas und als höchsten Vorzug nur eine Einheit denken, die die Unterschiede in Gott ausschließt: so ist die Folge, daß entweder diese Einheit, wenn sie als mittheilsam gedacht wird, sich verliert an die Welt, in sie überschlägt durch einen Abfall von sich, und die folgerechte Ausbildung eines solchen Sabellianismus ist der Pantheismus. Oder aber bleibt das göttliche Wesen unverändert die abstracte, einfache Monas, wie im Deismus; aber dann giebt es keine Mittheilung derselben, und in Gott selbst ist weder Güte noch Leben möglich. S. o. S. 326 ff.

Die christliche Kirche dagegen setzt beides: daß Gott sich ewig in sich behauptet und daß er sich selbst mittheilt, daß er gerecht und daß er absolut gut ist, Eins nur mit dem Anderen. Die Berechtigung aber zu Beidem hat sie daran, daß in Gott selbst Unterschiede zu setzen sind, durch welche er auch in der Selbstmittheilung sich selbst bewahrt und auch in der Selbstbehauptung liebend sein kann.

4. Man könnte meinen, daß in den trinitarischen Kämpfen doch nicht so umfassende Fragen über das Verhältniß Gottes zur Welt und über den dasselbe vertretenden Gottesbegriff in Bewegung gewesen seien, sondern daß ja nur etwas Einzelnes, die historische Erscheinung Christi und deren richtige Auffassung den Gegenstand der Verhandlungen gebildet, oder daß die christologische Frage in einem nur zufälligen gleichsam streifenden Verhältniß zu diesen weittragenden Problemen über Transcendenz und Immanenz Gottes gestanden habe. Aber so ist es nicht. In diesen Kämpfen stellt sich heraus, wie nothwendig die vorchristliche Zeit zwischen Transcendenz und Immanenz Gottes haltlos hin und her schwankte, wie unzureichend selbst der vorchristliche Monotheismus war und wie nur ein neuer, höherer Gottesbegriff sich der Vereinigung beider Momente gewachsen zeigte, die für das religiöse Bedürfniß gleich unerläßlich sind. Dieser neue war aber keimweise dem Glauben gegeben in Christus, der einerseits von Gott kommend

und zu Gott führend den Unterschied Gottes von der Welt bestätigt, während andrerseits in ihm die thatsächliche Immanenz Gottes in der Welt in absoluter Form gegeben ist. Die Bedeutung dieses Einzelnen, Christi, wußte der Glaube zugleich als eine Thatsache von universeller Tragweite. Hier in Christus handelt es sich um eine Weltangelegenheit, um das centrale Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt, und nichts ist häufiger in der alten Kirche, als die Hervorkehrung dieser universellen Bedeutung Christi. Himmel und Erde sind in ihm vereinigt, in ihm ist die Trennung Gottes und der Welt aufgehoben in eine nicht vermischende Einheit; in seiner Geburt schon sieht die alte Christenheit den Anfang einer neuen Welt gesetzt, einer Menschheit, die dadurch erst zum wahren eigenen Leben kommt, daß sie Gottes Leben und Geist in sich trägt. In Christus weiß ferner die Christenheit nicht bloß einen vorübergehenden göttlichen Act, der mit Gottes innerem Wesen nichts zu thun hätte, sondern die höchste und bleibende Selbstoffenbarung Gottes, einen Act, der, weil er Selbstmittheilung ist, zum Sein Gottes in der Welt wird, und so konnte sie nicht anders als durch dieses, obwohl einzelne Historische gleichsam hineinschauen in das Herz Gottes, und in Gottes Wesen Den begründet sehen, welcher, während niemand Gott je gesehen, durch seine Existenz ihn verkündigt hat, weil er in seinem Schooße ist. Joh. 1, 18.

§ 29a.

Die kirchliche Lehre.

Quellen: Nicänisches und Athanasisches Symbolum nach dem Vorgang des Apostolicum C. A. I. Art. Sm. 303. Cat. Mj. 489. F. C. 626. 824. 828. Cat. Palat. Q. 25. Helv. I. c. 3. II., 6. Gall. VI. Angl. 1. Scot. 1.

Das Apostolicum verhält sich als Keim; das Nicänum betont den Unterschied der Hypostasen; das Athanasianum führt zugleich die Unterschiede zur Einheit zurück. Die drei großen christlichen Confessionen sind eins in der Anerkennung einer nicht bloß ökonomischen, sondern immanenten Trinitätslehre.

1. Das Eine göttliche Wesen ist ungenügend, ja falsch gedacht, so lautet die gemein-christliche Lehre, wenn es nicht als dreieinig oder drei-

faltig anerkannt ist. Die Drei, Vater, Sohn, Geist sind der einige wahre Gott. Das wird negativ ausgedrückt durch Verwerfung des abstracten Monotheismus — damnant Mahometistas C. A. 1 helv. 3. — sowie der alten und neuen Antitrinitarier F. C. 626, unter welchen auch Sabellianer und Pantheisten sind, welche sagen: das Verbum sei bloß ein vocale, der H. Geist ein motus in rebus creatis. Vielmehr seien zu lehren tres personae. Was ist nun aber „Person" nach dem wirklichen Sinn der kirchlichen Bekenntnisse? Die Frage ist nicht überflüssig, da die Ausdrücke πρόσωπον, persona, ὑπόστασις gar nicht immer denselben Sinn gehabt haben, und auch an sich mehrdeutig sind.[1] Während

[1] In der älteren Zeit, vor dem 4. Jahrhundert, wurde πρόσωπον, ursprünglich „Rolle" besonders von den Sabellianern gebraucht zur Bezeichnung einer vergänglichen Erscheinungs- oder Offenbarungsform, die zur Substanz (ὑπόστασις) nur ein accidentelles Verhältniß habe. Um nun vielmehr das in sich Bestand habende der göttlichen Unterschiede auszudrücken, wurde im Gegensatz zum Sabellianismus gesagt, daß sie Substanz (ὑπόστασις), nicht bloße Erscheinungs-Form seien; ὑπόστασις war da von οὐσία essentia oder Wesen noch nicht bestimmt unterschieden. Da nun aber der Unterschiede drei waren, während doch nicht konnte gesagt werden wollen, es seien drei göttliche Substanzen oder Wesen (οὐσίαι), so wurde für das Eine göttliche Wesen das Wort οὐσία, essentia üblich, zur Bezeichnung aber des Wesens nach seinen drei ewigen Seinsgestalten war nun ein neuer terminus zu suchen, oder einem der älteren termini eine andere Bedeutung zu geben. Es geschah das Letztere, wiewohl nicht ohne ein nachwirkendes Gefühl des Nichtadäquaten. Die Unterschiede wurden nun ὑποστάσεις und πρόσωπα genannt, von den Lateinern personae. Letzteres nicht mehr in dem sabellianischen Sinn von Rollen, geschichtlichen Erscheinungsformen, sondern von ewigen inneren Seinsgestalten der Einen Gottheit, ὑποστάσεις aber in dem Sinn der mehrfachen Seinsweisen der göttlichen Substanz (auch modi subsistendi derselben genannt). Jede der Hypostasen heißt ein ἰδικόν (proprium) in der göttlichen οὐσία, die in allen dieselbe ist als ταυτότης, nicht bloß κοινότης oder ὁμοιότης. (Vgl. Schwane, Dogmengeschichte S. 209 ff.) Auf einen bestimmteren und klareren Ausdruck bringt das die Bezeichnung des Damasceners: Die Hypostase ist ein τρόπος ὑπάρξεως, eine besondere Seinsweise (modus subsistendi) der einen Gottheit (s. u.). Gott als Einheit ist aber nicht eine besondere Seinsweise der Gottheit, also auch nicht persona in diesem Sinne. Und da zweifellos Gott als Einheit von der Kirche aller Zeiten als Persönlichkeit vorausgesetzt, nicht aber als unpersönlich behandelt wird, so erhellt hieraus besonders deutlich, daß das Wort persona bei den Hypostasen nicht in demselben Sinne gemeint ist, wie die Persönlichkeit Gottes (oder Ichheit) in unserem modernen Sprachgebrauch. Von Person in diesem modernen Sinn ist für die Hypostasen bei den das Trinitätsdogma formirenden Kirchenvätern noch nicht die Rede, sondern von besondern Seinsweisen des Einen in den Dreien persönlich gedachten Gottes. Vgl. M. Gesch. der Christol. I, 909. 938.

nach dem jetzt üblichen Sprachgebrauch der Begriff der Person wesentlich durch Ichheit constituirt wird, so sind den Hauptlehrern in der entscheidenden Bildungszeit des Dogma die Hypostasen oder personae Seins-, nicht bloß Offenbarungsweisen der Einen Gottheit, die nicht unpersönlich noch als bloßer Gattungsbegriff gedacht wird, sondern als in ihnen und durch sie als selbstbewußte Persönlichkeit (Ichheit).[1] Was nun die Augustana betrifft, so hält sie sich an Resultat und Terminologie der alten griechischen Kirche. Sie definirt persona so: sie sei non pars aut qualitas in alio, sed quod proprie subsistit. Das heißt 1) mit den trinitarischen Unterschieden soll nicht eine bloße Eigenschaft an einem andern gedacht werden; der Sohn z. B. ist nicht bloß eine Eigenschaft des Vaters. Der trinitarische Unterschied ist tiefer als der der Eigenschaften von einander, auch wenn diese objectiv gedacht werden. Vielmehr ist das göttliche Wesen (*οὐσία*, essentia), also die Gesammtheit der göttlichen Eigenschaften, in jeder der trinitarischen personae, sie sind nach dem Athanasianum alle einer jeden der „Personen" zuzuschreiben. Ebensowenig daher soll unter persona nur ein Theil eines andern, größeren Ganzen gedacht werden, sei nun dieses größere Ganze als eine der andern Personen oder als das göttliche Wesen vorgestellt, z. B. Sohn und Geist sind nicht bloß Momente des Vaters, was zu falscher Subordination führen würde. Die Gottheit ist nicht theilbar. Die bloß quantitative Bestimmung, wonach jeder der Unterschiede nur ein Quantum wäre, genügt so wenig als die nur eigenschaftliche. Denn würde das Ganze gedacht als eine vierte, außerhalb der drei befindliche reale, sie alle real zusammenfassende Größe (Tetradismus), so würde die göttliche Einheit, die zugleich das göttliche Wesen ist, den Dreien gegenübergestellt, wodurch ihnen die wahre Göttlichkeit genommen wäre, und sie zu bloßen Momenten oder Qualitäten an einem andern vierten herabgesetzt würden. Würde dagegen das Ganze nur als das Genus oder als die Summe der Drei gedacht, so würde das zu Tritheismus führen.

[1] Persona in Anwendung auf die göttlichen Unterschiede wird dabei manchmal noch als inadäquater Ausdruck anerkannt. Die Armuth menschlicher Sprache habe keinen zutreffenden Ausdruck, derselbe sei nur andeutend. Vgl. Augustin, de Trin. V, 9: Dictum est tamen tres personae, non ut illud diceretur sed ne taceretur. VII 4. Ganz so noch Anselm., Monolog. c. 37 ff. 78. Vgl. auch Ueberweg, Grundriß der Gesch. der Philos. A. 3. 2, 128.

Die Gottheit ist nicht wie eine Gattung zu denken, die unter sich verschiedene Individuen befaßte, wie die Eine Menschheit viele Menschen. Das vertreten z. B. sehr bewußt und bestimmt schon Gregor v. Nyssa, Augustinus u. A.[1] Vertheilte sich das göttliche Wesen, die Einheit an die Drei, so hätten wir an diesen drei besondere Individuen, Tritheismus. Statt dessen sagt das Athanasianum: non tres Dii sed unus est Deus. Die tres personae vielmehr constituiren den Begriff des Einen selbständigen, wahren Gottes dadurch, daß die Einheit nicht etwas Besonderes außer ihnen, sondern ihnen immanent ist. Und diese Einheit behandeln die Kirchenlehrer wie gesagt zweifellos als selbstbewußt persönlich, nicht aber gleichsam als ein Neutrum. 2) Was ist nun aber positiv die echte Meinung der Formel; tres personae? Die Augsburgische Konfession sagt, hiebei auf den wissenschaftlichen Sprachgebrauch sich stützend, wie derselbe sich durch die Kappadocischen Väter und Johannes von Damaskus, im Abendland durch Boethius längst eingebürgert hatte: persona est, quod proprie subsistit d. h. was eine eigenthümliche Seinsweise in der Einen Gottheit ist. Dem proprie entspricht das ἰδικῶς (eigenthümlich) ὑπάρχον, ὑφιστάμενον der Väter; das subsistere soll im Gegensatz gegen Zeitlichkeit oder Vergänglichkeit dieser Unterschiede ihren Bestand (στάσις) in Gott sicher stellen.[2] Allerdings ist bis auf

[1] Dahin gehört auch, daß noch im Mittelalter z. B. von Innocenz III die Anwendung von nomina propria auf die drei Hypostasen bedenklich gefunden wird, von dem Lombarden L. 1. Dist. 24 nach dem Vorgang des Gregor v. Nyssa die Anwendung der Zahl; d. h. sie sollen nicht wie drei göttliche Subjecte gezählt werden. Gott sei der Zahl nach Einer, nämlich damit nicht Gott als Gattung gedacht werde, sie aber als Individuen einer Gattung, da vielmehr keine der Hypostasen ohne die andere könne gedacht werden.

[2] Schon Basilius brauchte dafür den Ausdruck τρόπος ὑπάρξεως nämlich der einen Gottheit, und dies ist durch Johannes Dam., de fide orthod. I, c. 2, 10—13. c. 8 die stehende Formel für das immanente Verhältniß der Unterschiede in Gott geworden, während die Formel für die ökonomische Trinität ist: Gott habe einen dreifachen τρόπος ἀποκαλύψεως. Jener Bezeichnung der Unterschiede als einer dreifachen Seinsweise Gottes entspricht auch der Name der H. Dreifaltigkeit. Joh. Damasc. sagt ferner, daß die Hypostasen sich σχέσει von einander unterscheiden, d. h. verschiedene „Relationen" Gottes zu sich selbst bezeichnen. Das ist wieder den Kappadociern entnommen. Gregor v. Nyssa, wie von Nazianz haben diese Formel, τῇ πρὸς ἀλλήλους σχέσει seien sie verschieden. Besonders hat Augustin, de Trin. L. V. diesen Gedanken ausgebildet, daß die personae non substantialiter sondern secundum relationem verschieden seien. Ihm schloß sich Thomas Aq.

die Gegenwart auch unter denen, welche Einheit und Unterschiede in Gott vereinigen wollen, eine verschiedene Auffassung des τρόπος ὑπάρξεως oder der verschiedenen modi des proprie subsistendi, indem die Einen, mehr den Unterschieden zugewandt die Einheit zurückstellen, die Andern umgekehrt verfahren. Die Kirchenlehre läßt hier noch eine Weite, wie auch schon die das kirchliche Dogma bildenden Väter keineswegs sich gleich sind; nur daß nach dem Athanasianum nicht im Widerspruch mit der göttlichen Einheit tres aeterni, immensi, omnipotentes u. s. w. gelehrt, auf der andern Seite die immanenten Unterschiede im göttlichen Wesen nicht geleugnet werden sollen. Eine Annäherung der Gegensätze zu befriedigender Einigung dürfte am ehesten von dem Wege zu erwarten sein, den schon Hilarius und Athanasius einschlugen. Wird nämlich die göttliche Einheit als persönlich im Sinne von Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung gedacht, die Hypostasen aber, statt sabellianisch in sie aufgelöst zu werden, vielmehr als ewige Vermittlungspunkte der absoluten göttlichen Persönlichkeit, die in ihnen ist, so scheint eine befriedigende Einigung der Gegensätze möglich wie gefordert zu sein.[1] Die Kirchenlehre will hienach nicht bloß gewordene oder veränderliche Seinsweisen in Gott, nicht bloß verschiedene Offenbarungsformen, wie der Sabellianismus oder „Modalismus,"[2] ebensowenig aber Tritheismus, der mit der Einen absoluten Persönlichkeit Gottes nicht bestünde. Dagegen muß die Geschichtsforschung Nitzsch Recht geben, wenn er sagt: die kirchliche Theologie (z. B. eines Athanasius, Basilius, Gregor v. Nyssa, Augustin Joh. v. Damask, Anselm, Thomas, J. Gerhard) habe nichts unterlassen, um den Begriff

hierin entschieden an. Vgl. Schwane, S. 207. 232. 233. Unter den lutherischen Dogmatikern besonders Joh. Gerhard.

[1] Athanasius verwirft τρεῖς ὑποστάσεις μεμερισμένας καθ' αὐτάς, τρεῖς ἀρχάς contra Arium III 5. Einheit und Dreiheit ist in und mit einander zu denken, so daß, wenn der Vater gedacht wird, auch der Sohn mit ihm gedacht werde und ebenso auch der Geist. Ad Serapion. 1, 4. Heißen sie auch τέλειοι sofern ihnen alle göttlichen Eigenschaften zukommen, so ist doch nach Athanasius Gott lebendig sich selbstbegründend, und selbstbewußt nur durch die H. Trias. Die drei Namen sind zusammen zu denken, um den einen wahren Gott zu denken. Ebendas. c. 28.

[2] Aus dem Obigen erhellt, daß es unrichtig ist, die Trinitätslehre modalistisch zu nennen, welche in Gott selbst, nicht bloß in seiner Offenbarung in der Welt verschiedene Seinsweisen, oder modos subsistendi annimmt. In diesem Sinn ist die Kirchenlehre selber mit ihrer Lehre von dem dreifachen τρόπος ὑπάρξεως modalistisch.

einer Person entgegen zu führen dem einer Subsistenzart und Relation Gottes zu sich. Jede der Hypostasen ist zwar ein Einheitspunkt der *ἰδιότητες*, die zu ihrer Seinsweise gehören *(συνδρομαὶ ἰδιοτήτων)*; aber sie sind auch nicht drei auseinander stehende Subjecte mit gesondertem Selbstbewußtsein und getrennter Selbstbestimmung, sondern als Zug der Kirchenlehre im Großen in der Zeit ihrer Productivität ist zu bezeichnen, daß sie als ein Mittleres gelten sollen zwischen Eigenschaften und Ichheit oder Persönlichkeit; daß dagegen in ihnen allen das ganze göttliche Wesen, wenn auch auf verschiedene Weise ist, d. h. die Eine absolute Persönlichkeit.

2. Betrachten wir nunmehr die kirchliche Lehre von dem Verhältniß der drei Personen zu einander, und zur göttlichen Einheit, so beschränkt sich der Unterschied der drei Personen der göttlichen Trias von einander darauf, daß der Vater nicht bloß non factus, non creatus ist, was beides auch von Sohn und Geist gilt, sondern auch non genitus, was der Sohn ist, non spiratus, procedens, was vom H. Geiste gilt. Der Vater gignit filium, spirat spiritum sanctum. Nach der abendländischen Lehre geht aber der Geist aus Vater und Sohn hervor, nach der orientalischen aus dem Vater allein, welcher *ῥίζα καὶ πηγὴ πάσης θεότητος* heißt. Das abendländische filioque führt den trinitarischen Gedanken vollständiger durch, aber nicht ohne den Schein zu erzeugen, daß dem H. Geist eine nur subordinirte Stellung zukomme, sofern er nur aus Vater und Sohn hervorgeht, von ihnen gesetzt wird ohne Reciprocität. Das filioque steuert andrerseits der Identification des Vaters mit der *μονὰς* oder Ursubstanz, zu der die griechische Lehrweise neigt. Denn im Sohn hat der Vater ein sich Gleiches gegenüber, da auch von ihm, wie vom Vater, der H. Geist ausgeht. Soll die Subordination des Letzteren von der ferneren Ausbildung des Dogma ausgeschlossen werden, so muß auch er wieder so in den Vater zurückgeführt sein, daß ohne den H. Geist als mitbestimmendes Princip der trinitarische Proceß in Gott sich nicht abschließen, ja nicht stattfinden könnte. So wenig nun aber die Unterschiede zu confundiren sind, so haben sie doch eine innere Beziehung auf einander, ja sie heißen selber verschiedene Relationes zu einander und zum göttlichen Wesen. Das führt auf das Verhältniß der tres personae, zu der göttlichen Einheit, die durch sie nicht gestört

werden soll. Der Tritheismus wird auf das Bestimmteste verworfen.[1] Das Athanasianum sagt: daß das Eine göttliche Wesen durch sie nicht getrennt werde (neque substantiam separantes). Das fände aber statt, wenn die Drei zwar dieselbe Substanz hätten, aber wie drei gesonderte Individuen sich in sie theilten. Für die Einheit bliebe da nur noch eine moralische Einheit derselben oder Gattungseinheit übrig (Tritheismus). Ein und dieselbe Gottheit sei in ihnen (§ 6). Da sie coaeterna majestas haben, so ist ausgeschlossen, daß die Trinität erst geworden sei.

Die F. C. sagt gegen den Tritheismus:[2] es sei zu verwerfen die Meinung, wonach jede Persona habe ihre distincta et ab aliis separata essentia, mögen nun diese tres distinctae separatae essentiae einander gleich gedacht werden, ut alii tres distincti et in essentiis suis separati homines oder aber ungleich.

Anmerkung. Immer zwar, wo die Trinitätslehre mehr nur traditionell fortgepflanzt als denkend betrachtet wird, kehrt die Neigung wieder, sie in ein dreimal wiederholtes Gesetztsein einer absoluten Persönlichkeit, obwohl die Kirchenlehrer das ausdrücklich verwarfen, aufzulösen, d. h. in drei absolute Persönlichkeiten, das Wort nach dem jetzigen Sprachgebrauch verstanden, von denen dann jede ihr eigenes gesondertes Selbstbewußtsein, ihre gesonderte Selbstbestimmung u. s. w. haben müßte und auch ohne die andern gedacht werden könnte als eine abgeschlossene Größe für sich. Aber der Tritheismus ist verworfen. So Johannes Philoponus um 560, der wie auch sein Lehrer Johannes Ascusnages als Aristoteliker in den drei Hypostasen Theilwesen (μερικὰς οὐσίας) sah. Da eine Natur oder Gattung nach Aristoteles gar nicht anders als in Individuen (μερικῶς) existirt, so könne, meinte Philoponus, von dem einen göttlichen Wesen gar nicht anders als so geredet werden, daß damit die realen Individuen gemeint seien. Indem also die Kirche von drei eigenthümlichen Hypostasen als realen rede, so sei klar, daß die Gottheit bestehen soll aus diesen Dreien, sonach seien drei ἰδικαὶ θεότητες, drei unterschiedliche Gottheiten, drei φύσεις zu lehren, nicht aber noch zugleich Eine real existirende Gottheit. Diese sei vielmehr nur der Gemeinbegriff, unter welchen die drei θεότητες gefaßt seien. Ihm trat ein anderer Monophysit, der Patriarch Damianus mit dem Satz entgegen: daß vielmehr auch die Einheit real sei. Da er aber gleichfalls den Gattungsbegriff auf Gott und die Trias anwandte, nur daß er die Gattung realistisch faßte, so war sein sogenannter Tetradismus in Wahrheit eine Herabsetzung der Hypostasen zu bloßen Accidenzen an der Gottheit als einem Gattungswesen. Da durch diese beiden Gegensätze der Kirche offenbar ward, wohin es führe, Gott als Gattungs-

[1] Athanasianum § 3. 11. 12. 18. 23. Augustin, de Trin. V, 8—10 sagt: daß auch nur Eine Allwissenheit in Gott sei, wie das Athan. lehrt: Unus aeternus, immensus, omnipotens, unus Dominus, unus Deus. § 11. 14. 16. 18.

[2] 626, 29. 829, 37.

wesen zu denken, nämlich zu Tritheismus bei nominalistischer, zu Tetradismus bei realistischer Auffassung der Gattung, so wurde im Einklang mit den Kirchenlehrern des vierten und fünften Jahrhunderts die Kategorie der Gattung als eine dem Weltleben zugehörige, für die Trinität unbrauchbare verworfen (s. o. S. 366).

3. Zu der vorgetragenen Kirchenlehre hat die **kirchliche Dogmatik** noch eine logische, jedoch wenig fruchtbare Zergliederung hinzugefügt, wobei die aequalitas (*ὁμοουσία* consubstantialitas), die distinctio oder der character hypostaticus und die immanentia der tres personae in einander ins Auge gefaßt wird. Hier darüber nur soviel. a) Aus der **Aequalitas** folgt, daß jede der Personen nicht bloß eine *ὁμοιότης* sondern *ταυτότης* des göttlichen Wesens hat, also alle die Eigenschaften hat, ohne die das göttliche **Wesen** nicht kann gedacht werden, aber — wie Calov **beifügt** — jede auf ihre Weise. b) Der **character hypostaticus** ist der Complex der unterscheidenden Merkmale (notae) jeder Person. Die notae sind internae (opera ad intra, wie generare, spirare, procedere) und externae (opera ad extra). Jene betreffen den *τρόπος ὑπάρξεως*, diese den *τρόπος ἀποκαλύψεως*, oder die ökonomische Trinität. In Betreff der notae internae wissen die alten Dogmatiker zu den oben (S. 368) gegebenen Bestimmungen nichts Wesentliches hinzuzufügen, nur daß sie in Bezug auf das generari des Sohnes und das spirari des H. Geistes von beiden bemerken: Passivität sei nicht in Gott, beides sei als actus anzusehen. Das generare, sagen Einige, geschehe per modum intellectus, das spirare durch den Willen. Unter den Dreien sei ein Unterschied der logischen Ordnung, der Vater habe als Princip des Sohnes die erste, der H. Geist die dritte Stelle, aber Subordination von Sohn oder Geist wird verworfen, daher gewöhnlich auch die Ableitung aus dem Willen. Was die notae externae (die opera ad extra) anlangt, so wird dem Vater Schöpfung und Sendung des Sohnes, dem Sohn die Erlösung, dem H. Geist die Heiligung und Inspiration zugeschrieben, jedoch der Canon aufgestellt: opera ad extra sunt communia, indivisa, so nämlich, daß bei Allem die tres personae aber in verschiedener Weise betheiligt sind. Jede der göttlichen Thätigkeiten gehe durch jede der drei personae hindurch, aber nach ihrer Art und Ordnung.[1]

[1] Thomasius weicht darin von der Kirchenlehre wesentlich ab, daß er den Vater gleichsam als fertig für sich hinstellt, ohne Sohn und Geist (I, 106. II, 293 f.); des Vaters unterscheidende Eigenthümlichkeit liege darin, daß er, selbst unbedingt ewig

c) Das Bedeutendste, was die Dogmatiker zu den Symbolen hinzufügen, ist ihre Lehre von der Immanentia oder dem lebendigen Ineinander der drei Hypostasen in einander (περιχώρησις, Circumincessio) nach dem Vorgang von Johannes von Damaskus wodurch ihr Unterschied bestätigt, aber auch zur Einheit zurückgeführt werde. Diese περιχώρησις, das trinitarische Seitenstück zur christologischen περιχώρησις, ist dem Tritheismus und Tetradismus entgegengesetzt durch den Gedanken einer Bewegung, eines ewigen Processes in Gott. Daher der Ausdruck περιχώρησις, circumincessio bezeichnender ist als immanentia, inexistentia. Der Gedanke des lebendigen Processes und Kreislaufes (circumincessio)[1] müßte aber so entwickelt werden, daß die drei Hypostasen, die nicht als eine dreifache Wiederholung der Gottheit anzusehen sind, was etwas völlig Leeres wie Müßiges wäre, nicht bloß durch die Einheit des Wesens verbunden seien, denn das nimmt auch der Tritheismus an, sondern daß die Hypostasen als solche, d. h. als verschiedene durch sich mit einander verbunden, alle aber so geartet seien, daß jede durch sich auf die andere weist und zu ihr tendirt. Damit ist denn auch das Unterscheidende in Gott zum Verbindenden geworden, und der Kreislauf des göttlichen Lebens schließt sich zur ewigen Vollkommenheit ab, indem er sich ewig durch die drei Hypostasen, als durch seine Vermittelungs-

sich selbst als Grund seiner selbst wolle und wisse, und in seiner Fülle absolut befriedigt sei, der Sohn durch und für den Vater in Dependenz von ihm stehe. So hätte aber der Sohn eine nur zufällige Existenz; damit ist der Vater eigentlich allein Gott, und Gott ohne Sohn und Geist schon als τέλειος in sich gedacht. (Daneben aber redet Thom. noch von einem Urwillen, der Urpersönlichkeit, die sich in drei Personen besondert). Aseität hätte der Vater allein. Allein nach Athanasius kann der Vater nicht wahr gedacht werden, ohne auch den Sohn und Geist mitzudenken. Es ist daher ganz richtig, wenn Voigt sagt a. a. O. S. 69. 70: Thomasius' Lehre habe eine stark tritheistische Färbung, was dann, wie gewöhnlich, sich zur Subordination neigt. Es hängt damit auch zusammen, daß Thomasius, unbeschadet der Wesensgleichheit die Ableitung des Sohnes aus dem Willen des Vaters empfiehlt. Davon sehr verschieden wäre es, zu sagen, daß der trinitarische Gott durch seinen Willen sich ewig reproducire, wobei die drei Principien gleich betheiligt wären. Näheres s. u. S. 435. Noch entschiedener huldigt Kahnis 3, 226 f. einem Subordinatianismus: nur der Vater sei Gott in des Wortes ureigener Bedeutung, Sohn und Geist nur in abgeleiteter. v. Hofmann aber kommt nur zu vorzeitlichen Ichsetzungen Gottes für den Zweck einer dreifachen Offenbarung in der Welt.

[1] Schon Augustinus, de Trin. L. VI sagt: die Personen seien in einem Wechselverhältniß; Anselm: sie seien in se invicem.

punkte hindurch bewegt. Diese sind die zusammengehörigen einander fordernden Principien des ewigen Processes. Es bedingt jede der Hypostasen in ihrer Unterschiedlichkeit auch die andern, wie z. B. auch der Sohn den Vater zum Vater macht, nicht bloß umgekehrt. So sind sie drei auf einander bezogene, ohne einander nicht sein könnende, also mit einander gegebene, reale Relationen des Einen Gottes, zu und in sich selbst, d. h. sie sind drei Correlate, von welchen keines, auch nicht der Vater, ohne die anderen wäre. So bedarf es dessen für die göttliche Einheit nicht, daß sie noch besonders für sich existire; sondern, wie aus der göttlichen *οὐσία* als der Einheit die Dreiheit ewig hervorblüht, so führt auch die Unterschiedlichkeit der Drei zur Einheit zurück durch sich selbst, und so ist die Einheit der Drei auch ewig das durch die Drei Producirte. Diese dogmatische Bestimmung der *περιχώρησις* hat das Verdienst, für immer unmöglich zu machen, daß die drei Personen wie drei getrennte, sich ausschließende Individuen gedacht werden.[1] Sodann dient sie, die Unterschiede als reale zu behaupten; denn wäre kein Unterschied, so wäre auch kein Kreislauf mehr, welcher im Worte liegt. Ist endlich die Dreiheit als ewiger Kreislauf des göttlichen Lebens zu denken, nicht bloß als ein ruhendes Sein der Hypostasen in einander, so ist die Dreiheit eben damit wieder in eine Einheit zusammengefaßt. Das Gesagte mag genügen, um die Wichtigkeit dieser Bestimmung für die dogmatische Erkenntniß zu zeigen.

4. Gleichwohl ist zu sagen, daß mit ihr und den andern dogmatischen Hauptbestimmungen mehr nur dogmatische Probleme als Lösungen gegeben sind. Die wissenschaftlichen trinitarischen Probleme, welche aus den dargestellten Sätzen der kirchlichen Lehre sich ergeben, sind folgende: Die *Περιχώρησις* setzt erstens eine Dreiheit voraus, in welcher als ihrer Form das göttliche Leben kreist. Das weist hin auf ein tieferes Problem, auf die Erkenntniß einer Selbstdiremtion in Gott, ohne die auch ein Kreislauf nicht möglich wäre. Diese Selbstdiremtion nun im Wesen und Begriff Gottes nothwendig begründet zu sehen, also sie aus der göttlichen Einheit abzuleiten, ist das erste Moment

[1] Was J. Gerhard ed. Cotta I, 198. § 33 ausdrücklich hervorhebt. Sie schließe aus, daß das göttliche Wesen Genus sei, oder daß die personae als Individuen gedacht werden.

einer trinitarischen Construction, wodurch allein reale ewige Unterschiede in Gott können gesichert sein, sowohl gegen Sabellianismus, als gegen den Irrthum, der in den Dreien nicht wirklich Verschiedenheiten sondern nur müßige Wiederholungen des einen und selbigen Gottesgedankens sehen will. Hiefür ist Einiges schon in der alten Kirche geschehen.

Ist nun aber auch erkannt, daß die göttliche Einheit sich fortbestimmt zur Dreiheit im nie erstarrenden Proceß, so wird umgekehrt, da Gott nicht in die Trias zertrennt und zertheilt sein kann wie in drei abgesonderte, außer einander bleibende Größen, alles weiter auf die Erkenntniß ankommen, daß in dem Proceß des göttlichen Lebens die Unterschiede durch sich selbst zur Einheit, nicht zur Identität zurückstreben, ja ihre Einheit, die sie der Möglichkeit nach in ihrem gemeinsamen Wesen, dem Princip des Ganzen ewig tragen, auch stets actualisiren oder hervorbringen, so daß nicht bloß trotz der Unterschiede, sondern durch sie die wahre d. i. lebendige göttliche Einheit bestehe.

Endlich stellt sie die Aufgabe, daß, nachdem so die immanente Trinität frei in sich zur Ausbildung gekommen, wie denn erst in ihr die Welt der göttlichen Oekonomie regressiv zur Ruhe kommt, nun auch progressiv aus der immanenten Trinität der Fortschritt gewonnen werde zur ökonomischen. Diese Probleme sind mit dem bisher Erörterten noch nicht gelöst. Zwar apagogisch hat die Kirche erkannt, daß die doppelte Form des Monarchianismus, die deistische und pantheistische, d. h. die doppelte mögliche Leugnung von Unterschieden in Gott unhaltbar ist; daß sie mithin irgendwie zu setzen seien, indem sonst auch die göttliche Eigenschaftenlehre nicht könnte rein erhalten bleiben, und weil sonst der Unterschied der drei göttlichen Heilsprincipien, von denen der christliche Glaube lebt, nicht könnte festgehalten werden (s. S. 349 ff). Aber damit ist weder schon deutlich, wie die Unterschiede aus der göttlichen Einheit hervorgehen; noch umgekehrt, wie die Dreiheit zur göttlichen Einheit zurückführe. Der Beweis für die Möglichkeit und Nothwendigkeit von Beidem kann nur in einer Construction der Trinitätslehre liegen, von deren wenn auch nur annähernd fortschreitendem Gelingen zwar nicht die Sicherheit des unmittelbaren Glaubens und seiner Thatsachen, wohl aber das freudige Erkennen und Bekennen abhängen muß. Es wird dabei auf solche nähere Bestimmung der Unterschiede oder der Dreiheit

ankommen, daß wie der Fortschritt vom ersten Gliede zum zweiten und dritten sich als nothwendig erweist, so auch das dritte zum ersten und zweiten zurückführe und ebenso das zweite durch das dritte zum ersten. So wenig vom ökonomischen Standpunkt aus der Glaube an eine Mehrheit von göttlichen Unterschieden gemißt werden kann, so fehlt es doch in der altchristlichen Lehre lange noch an der Entfaltung der Einheit zur Dreiheit, oder daran, daß sich die Einheit selbst als Dreiheit bestimmt. So lange die Trias nicht abgeleitet ist aus der lebendigen göttlichen Einheit, hat sie noch etwas Zufälliges an sich, was sich in Form des Sabellianismus oder Subordinatianismus immer wieder kund geben wird, bis die Versuchungen zu diesen beiden in der dogmatischen Erkenntniß erlöschen, daß und warum Gott müsse trinitarisch gedacht werden.

§ 30.

Constructionsversuche der göttlichen Dreieinigkeit.

Die Constructionsversuche beginnen mit physischen, mit grammatischen und logischen und mit psychologischen Analogien, welche die Möglichkeit einer Dreiheit in der Einheit beweisen sollen. Die Nothwendigkeit der Trias sodann wird theils mehr ideell aus dem Denken theils mehr realistisch aus dem Wollen zu begründen versucht, so zwar, daß Melanchthon beides einigt. Die Reformationszeit hat im Allgemeinen die Trinitätslehre einfach in der ererbten Gestalt aufgenommen, ohne sie durch das neu gewonnene Glaubensprincip, das zum neuen Ausgangspunkt für die christliche Erkenntniß wurde, dogmatisch fortzubilden und zu reconstruiren. Damit waren aber die zwei Hauptmassen der Dogmen, die theologische und die anthropologisch-soteriologische noch nicht homogen und aus einem Gusse gearbeitet, ihr unauflöslicher Zusammenhang trat noch nicht genügend hervor. So ist begreiflich, daß eine Gleichgültigkeit, dann Entfremdung gegen die Trinitätslehre sich im 18. Jahrhundert immer allgemeiner und feindlicher offenbarte. Die Folge davon, daß die Trinitätslehre ein lebendiger Factor zu sein aufhörte, war aber das Wiederhervorbrechen der alten Gegensätze, des Subordinatianismus und Sabellianismus, darauf das offene Hervortreten des treibenden

Princips in diesen beiden, des Deismus und Pantheismus, also der vorchristlichen Gottesbegriffe. Jenes regte sich, wenn auch verhüllt, in dem neuen Arianismus, in zweiter Reihe im Socinianismus und Rationalismus; das pantheistische Princip dagegen trat in großen philosophischen Systemen auf, bis die neuere Theologie in mannigfaltiger Weise sich der Aufgabe zu unterziehen anfing, mit Ueberwindung des deistischen und pantheistischen Princips zur positiven Feststellung und zur Ineinsbildung der Trinitätslehre mit dem protestantischen Princip fortzuschreiten. Daß dieses befriedigend geschehe, dazu gehört vor Allem die Lösung des Problems, Gott so zu denken, daß seine Transcendenz und seine Immanenz in der Welt gesichert und richtig vereinigt werden, d. h. der christlich-ethische Gottesbegriff (vgl. § 27 Schluß).

1. Wenn im 2. Jahrhundert der Logos in Gott von Gott unterschieden wurde, so war das theils nur Ausbildung von Schriftaussagen, aber kein Constructionsversuch der Trinität, theils, wenn der Logos vielfach nur als Idealwelt gedacht ward, die Gott vor der Sichtbarkeit hervorrief, so ist das eher eine Construction der Weltschöpfung oder ihrer Vorbereitung zu nennen. Die Constructionsversuche der Trinitätslehre leiten sich ein durch Analogien aus den verschiedenen Gebieten der Welt, wie denn von Alters her die Dreizahl eine merkwürdige, besondere Heiligkeit hatte. Aber alle Analogien können höchstens für die Möglichkeit einstehen. Als physische Analogie wird das Bild des Lichtes verwendet, das einmal an sich ist, aber auch ausstrahlt und wärmt. Aehnlich wird die Dreieinheit von Feuer, Glanz und Wärme, von der Quelle, dem Fluß und Strom (Tertullian), von den Farben des Regenbogens, in denen das Eine Licht verschiedene Aspecte von sich gewährt (Gregor v. Nyssa), von der Wurzel, dem Stamme und den Zweigen, von der Blume, ihrer Gestalt, Farbe und ihrem Geruch (Luther) als Bild gebraucht. Eine Dreiheit, sagt Augustin, gehört auch zum Sehen, der Gegenstand, der Sinn und die Intention oder der Wille des Sehens. Derselbe führt auch die Dreiheit von esse, posse, velle aus dem physischen Gebiet an. Neuere fügen hinzu: alles Leben bedürfe einer Mehrheit von Factoren. Selbst das brennende Licht bedürfe des brennbaren Stoffes, des zündenden Lichts und der Luft, die

zu einem Proceß sich vereinigen. Die Basis aller Harmonien sei der Dreiklang. Aehnlich seien es drei Grundfarben, Roth, Gelb, Blau, die zusammen die weiße Farbe bilden.[1] Doch sagt Johannes v. Damask.: Die Creatur sei kein adäquates Bild der unveränderlichen Gottheit.

Die logische und grammatische Analogie ist besonders durch Abälard ausgebildet. Er rechnet dahin die drei Glieder des Schlusses: Allgemeines, Besonderes, Einzelnes; die drei grammatischen Personen Ich, Du, Er, die nicht nur eine Wesensgleichheit voraussetzen, sondern auch der Zahl nach nicht nothwendig verschieden sind, indem eine und dieselbe Person in verschiedene Relationen nach außen gebracht Ich, Du, Er ist. Freilich haben wir damit noch nicht eine dreifache innre Relation Gottes zu sich selbst. Das letzte Bild würde eine Vertauschbarkeit der drei göttlichen Unterschiede enthalten. Endlich führt Abälard noch als Analogie das Siegel an sich, den Abdruck, oder das Bild desselben in der Materie und die Bezogenheit beider auf einander in der Aehnlichkeit an.

Am häufigsten verweilen die Kirchenlehrer Augustin, Anselm, der Lombarde und Richard von St. Victor bei psychologischen Analogien, die sich auf die Gottähnlichkeit des Menschen stützen können. Das vollkommenste Bild der Trinität, sagt Augustin, sei der Gedanke des inneren Menschen, nicht die sinnliche und äußere Erkenntniß, sondern die des Selbstbewußtseins: als dessen drei Momente er hervorhebt die memoria oder die Innerlichkeit des Geistes, sein Insichsein; die Formung des Gedankens, durch die er aus sich heraustritt, sich Object wird, intelligentia (oder mens); endlich die Liebe (Amor), welche die innigste Einheit von memoria und intelligentia darstelle. Mens meminit sui, intelligit se, diligit se, si hoc cernimus, trinitatem cernimus.[2] Aehnlich Anselm. Damit ist verwandt, was nach dem Obigen Athanasius und Hilarius von der durch den Sohn vermittelten Selbsterkenntniß Gottes sagen. Vielfach wird der λόγος als der Spiegel betrachtet, in welchem der Vater sich selbst beschaut.[3] Anselm bildet Augustins Lehre so aus: der in sich seiende Gott sei denkend, sprechend. Das Gedachte oder der Ge-

[1] Vgl. z. B. Christlieb, Der christliche Gottesbegriff 1867.
[2] Cf. de Trinitate XI, 5. XV, 21. Vgl. A. Dorner, Augustinus 1873.
[3] So von der Schrift de Sina et Zion vgl. M. Gesch. d. Christol. I, 758.

danke Gottes schlechthin sei das Wort, nicht wie der menschliche Gedanke verschlossen bleibend in Gottes reiner Innerlichkeit, noch den inneren Gedanken nur unvollkommen aussprechend, sondern ewig vollkommen die mens divina darstellend. Endlich die Liebe, als die vollkommene Eintracht des Willens gehe nothwendig aus dem Selbstbewußtsein hervor, weil in diesem der Erkennende mit dem Erkannten sich zur Einheit zusammenschließe.[1] Die Trinitätslehre Augustins neigt offenbar noch dahin, sie in göttliche Grundeigenschaften aufzulösen. Der Geist ist die Güte, der Sohn die Weisheit. Der Vater als die potenzielle Innerlichkeit vertritt die Macht; durch dieses Dreies sei, wie auch der Lombarde und Hugo von St. Victor lehren, Gott das höchste Gut. Dagegen Richard[2] von St. Victor sieht nicht in diesen drei Eigenschaften die Trinität, sondern in der Liebe den Quell derselben, die Trinität ist ihm die Verwirklichung der Liebe oder: Gottes Liebesleben verwirklicht sich, indem es sich als trinitarisch setzt. Der Amor muß um verus zu sein, ein Object haben, um absoluter Amor, ein absolutes, also nicht die Welt, sondern den Sohn der Liebe, der selbst liebend ist. Die nähere Zeichnung des trinitarischen Liebeslebens bei ihm ist diese: Es liebt der Vater den Sohn, der Sohn aber den Vater redamando. So läuft ihre Liebe nach entgegengesetzten Richtungen auseinander. Sie wird erst gesammelt, geeinigt in der condilectio oder darin, daß sie sich in einem absoluten Object der Liebe begegnen. Diese mit vielem Beifall auch in neuerer Zeit[3] aufgenommene Construction läßt aber zu wenig einen Unterschied der Drei (besonders der beiden ersten) sichtbar werden. Sie nähern sich zu sehr einer dreifachen Wiederholung Eines und desselben. Die Liebe erscheint da schon in jedem der Drei für sich als gleichsam fertig vorhanden; nicht für die Constituirung der Liebe, überhaupt, sondern nur für die Bethätigung der vorhandenen Liebe wird die Dreiheit gefordert. Werden dann die drei liebenden göttlichen Persönlichkeiten nach Art einer Familie gedacht, so wird Gott wieder als Gattungseinheit vorgestellt.[4] Die Hypostase des H. Geistes wird,

[1] Monologium 32. 49. 57.
[2] De Trinitate III, 11.
[3] Besonders von Liebner und Sartorius s. u.
[4] Vgl. Die Glaubenslehre von Plitt, 1863. 1, 149 ff. 158 f.

wo die Liebe zum Ausgangspunkt genommen wird, wohl auch so abgeleitet: die vollkommene Liebe zweier verlange nach dem Mitgenuß oder dem Consortium eines gleichen Dritten. [1] Warum aber nur eines Dritten? Dagegen ist anzuerkennen, daß Richard nicht, wie z. B. Augustin von der Intelligenz zum Willen überspringt, um die dritte Hypostase zu gewinnen, sondern aus dem Amor für sich leitet er die ganze Trinität ab. Duns Scotus sucht, statt aus der Liebe, schon aus Gottes Physis im Allgemeinen eine Mehrheit abzuleiten. In Gott sei eine reale Production zu setzen foecunditas aliqua nicht bloß ad extra, denn die Welt sei nicht ewig; auch der unendlichen Productivität nicht adäquat, wie Raimund v. Sabunde hinzufügt. Allein die Dreiheit ist damit nicht begründet, sondern nur eine unbestimmte Vielheit.

Anmerkung. Melanchthons berühmter Versuch [2] knüpft an Athanasius, Augustin, Anselm an, ist aber nicht so harmonisch durchgebildet wie der Versuch Richards von St. V. Er sagt: Aeternus pater est veluti mens: hic sese intuens et perfecte cognoscens cogitatione ista gignit imaginem suam, non evanescentem sed ὑφισταμένην καὶ ὁμοούσιον. Die Selbstbetrachtung könne uns ein Schattenbild von der Sache geben. Durch unser Denken werden Bilder erzeugt; aber während unsere Gedanken nur Schattenbilder sind, indem wir unser Wesen in sie nicht übergießen können, so ist das anders bei Gott: der Vater theilt dem Sohn, den er denkt, sein Wesen mit und ebenso des Vaters und des Sohnes Wille oder Liebe dem Geiste. Das Princip des Hervorganges des Geistes sei: die gegenseitige sich anschauende Liebe von Vater und Sohn: hoc mutuo amore qui proprie est voluntatum, procedit spiritus sanctus qui est agitator ab aeterno patre et filio. Der intelligentia schreibt er das gignere zu, der voluntas die productio: quia voluntas est sedes amoris et agitationis. Diese von Mornaeus, Keckermann, Hugo Grotius adoptirte, aber sonst wenig oder mißtrauisch beachtete Construction leidet noch immer daran, daß der Proceß mit dem Selbstbewußtsein beginnt, bei dem letzten Gliede aber in einen Proceß des Willens oder der Liebe überschlägt, was immer wieder zu der Augustinischen Weise zurückneigt, den Unterschied zwischen Sohn und Geist auf den des Erkennens und des Liebens zurückzuführen. [3]

[1] Aehnlich sagt Schöberlein in seinen „Grundlehren des Heils" die Liebe, z. B. Freundes- oder Gattenliebe verlange ein Drittes, an dem sie sich in ihrer Gegenseitigkeit bethätige, auf dem sie ruhe. Nur zeigt dieser Grund nicht, warum bloß ein Drittes, nicht auch ein Viertes u. s. w. aus ihm fließe, beweist also zu viel.

[2] Corp. Reform. XV, 1274. XXIII, 235 und besonders XXV, 19. Vgl. dazu die treffliche Schrift von Herrlinger, Die Theologie Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwickelung 1879. S. 179–182.

[3] Ein Fortschritt ist es daher, daß Leibniz gegen Wissowatius und nach ihm

3. In der Reformationszeit trat die kirchliche Trinitätslehre zunächst zurück hinter das unmittelbar sittlich-religiöse Interesse, das seine Befriedigung im rechtfertigenden Glauben suchte und fand. Melanchthon hat in den ersten von Luther hochgefeierten Ausgaben seiner loci keine Trinitätslehre, überhaupt die objectiven Dogmen ganz hinter die anthropologischen und soteriologischen zurückgestellt. Von diesen hohen Dingen, meinte er, können wir nichts wissen, aber offenbar auch, viel darüber zu wissen sei uns nicht nöthig, das Heil liege in dem rechtfertigenden Glauben an Christus. Gewiß enthielt seine fides stets auch die Elemente einer Trinitätslehre, das göttliche Wesen des Sohnes, das Christi Anbetung fordert, und des H. Geistes Unterschied von der Creatur wie von Gott überhaupt; aber unleugbar bleibt in den ersten Ausgaben eine auffallende Zurückstellung der Trinitätslehre, deren Ursache in der zu einseitig metaphysischen und mysteriösen Stellung und Gestalt liegen wird, welche sie angenommen hatte, indem sie seit einem Jahrtausend nicht mehr in lebendiger Bewegung vielmehr zu einem traditionellen Lehrerbe geworden war, dessen Beziehung zu den religiösen Interessen und dessen praktisch-religiöse Wurzeln fast vergessen waren. Athanasius hatte gegen den Arianismus mittelst der Trinitätslehre die vollkommene Offenbarung Gottes in Christus und dem H. Geist zu begründen gewußt. Durch sie sei es möglich, daß wir in Christus, als dem absoluten Wort Gottes die wahre Gotteserkenntniß haben können. Aber wie sehr hatte sich im Lauf der traditionellen Fortpflanzung des Dogma die Sache geändert. Was zum lösenden Wort und zum aufhellenden Licht bestimmt war, wurde jetzt zu einem neuen, der Erkenntniß sich nur mehr und mehr entfremdenden Mysterium. Was einst schwere Räthsel zu lösen gedient hatte, war jetzt selbst zu einem den Zusammenhang mit dem religiösen Leben immer mehr verlierenden Räthselwort geworden, und die dogmatischen Bestimmungen wurden mehr um

Lessing in dem Selbstbewußtsein für sich ohne Ueberspringen auf den Willen trinitarische Züge aufweist, wie dasselbe Richard für den Willen leistete. Der Geist muß sich als trinitarisch erkennen, denn er ist id quod intelligit, quod intelligitur, et id quod intelligit et intelligitur. Auch die kirchlichen Dogmatiker, wie Budde, verlangen, daß die Eigenschaften des Erkennens und des Willens nicht an die Personen vertheilt werden, die mens z. B. gehöre vielmehr zu dem allen Personen gemeinsamen Wesen.

der kirchlichen Autorität willen, als aus Einsicht in die religiöse Nothwendigkeit der Lehre von der Trinität fortgeführt. So ist es auch bei Melanchthon mehr nur Pietät gegen das kirchliche Alterthum gewesen, wenn er später in seinen loci communes die Trinitätslehre wieder aufnahm, ja seinen oben dargestellten Constructionsversuch wagte. Melanchthons Versuch ruht aber wieder, statt einen inneren Zusammenhang zwischen der Trinitätslehre und dem religiösen Princip der Reformation zu suchen, auf der bloßen Metaphysik des allgemeinen Selbstbewußtseins, hat auch einen nur losen Zusammenhang mit der Geschichte der göttlichen Offenbarung und also dem christlichen Glauben. Wenn Luther seinerseits die lebendige Ueberzeugung hatte, daß in dem rechtfertigenden Glauben alle christlichen Dogmen enthalten seien und zu göttlicher Vergewisserung gelangen,[1] so ward dieses doch gerade für die Gotteslehre, besonders die Trinität, noch nicht durchgeführt. So gewiß der evangelische Glaube eine neue höhere Stellung zum Christenthum ist, so wenig kam doch von dem neugewonnenen Standpunkt und den Aussichten, die sich da ergeben, der Trinitätslehre etwas zu gut. Indem sie aber nicht unter neuem, mit dem reformatorischen Princip sie innig zusammenschließenden Aspect betrachtet oder danach gestaltet, sondern einfach in der Form, die eine frühere Stufe der Kirche geschaffen, herübergenommen wurde, so war ein Hiatus zwischen der reformatorischen Hauptmasse der Dogmen und zwischen dem trinitarischen Lehrerbe, welcher nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche durch Verweisung auf die kirchliche Autorität nur unvollkommen überbrückt wurde. Kein Wunder, daß Melanchthon im Gefühl hievon ausspricht: Er ahne eine Zeit großer Stürme, die wider die Trinitätslehre und die Christologie in ihrer hergebrachten Form ausbrechen werden.[2]

4. Diese Stürme brachen bald genug los. Zuerst mehr von ferne in Erscheinungen außerhalb der Kirche. Aber sie sollten erschütternd auch in die Kirche dringen. So sollte sie wieder dessen inne werden, was sie verliere, wenn die Trinitätslehre nicht als lebendiger Besitz der Kirche gehandhabt werde, nämlich daß die Christologie zum Ebionitismus zurückfalle, daß ohne eine Trinitätslehre auch die Rechtfertigung durch

[1] Art. Smalc. S. 305, 5.

[2] Corp. Reformatorum II, 660. 661.

den Glauben sich bei folgerichtigem Denken nicht behaupten könne und daß dann auch nothwendig die vorchristlichen Gottesbegriffe deistischer und pantheistischer Art recrudesciren.

Der feste und innige Zusammenschluß der reformatorischen Grunderkenntniß vom rechtfertigenden Glauben mit der Trinitätslehre sollte dadurch eingeleitet werden, daß der Versuch gemacht wurde, ob der christliche Geist diese Erblehre nicht gänzlich entbehren könne; denn nicht durch das traditionelle Fortschleppen derselben als eines Müßigen, sondern erst durch das Experiment, sie ganz zu beseitigen, konnte unwidersprechlich klar werden, ob sie einen inneren Zusammenhang auch mit dem Glauben auf seiner evangelischen Stufe habe mit der Glaubensgewißheit, und der Glaubenserkenntniß etwas leiste oder nicht. Nur durch Letzteres kann sie, statt eine Last zu sein, wieder zum Gegenstand bewußter Freude werden.

§ 30 b Fortsetzung.

Die neueren Constructionsversuche.

Die Versuche einer Reconstruction der alten Trinitätslehre, die nach ihrer Auflösung durch das achtzehnte Jahrhundert in neuerer Zeit folgten, gehen entweder aus von der Weltidee in Gott oder aber gehen sie auf Gottes eigenes inneres Wesen zurück und suchen sei es aus physischen Kategorien oder aus einem logischen Proceß oder mittelst der Liebe eine Trinität zu gewinnen.

1. Vorspiele einer antitrinitarischen Bewegung zeigten sich außerhalb der Kirche schon von subordinatianischer Seite her in dem deistischen Unitarismus der Socinianer, wie von sabellianischer Seite. Innerhalb der Kirche begann die deistische Bewegung mit dem Arminianismus und dem ältern Supernaturalismus. Sein subordinatianisches Schlagwort war, die Aseität komme nur dem Vater zu.[1] War der Schlußstein des alten Dogma, die *ὁμοουσία* von Sohn und Geist mit dem Vater, aufgehoben, so blieb nur ein Subordinatianismus übrig, der noch einige Zeit durch Combination mit sabellianischen Elementen sich vor der reinen Geschöpflichkeit des Sohnes, vor Ebionitismus angelologischer oder anthropolo-

[1] Hieher gehören Whiston und Samuel Clarke 1712. In Deutschland: Töllner um 1760, Flatt 1781, Döderlein.

gischer Art konnte zu sichern suchen.[1] Aber dieser Subordinatianismus fand sich aus seiner Künstlichkeit und unklaren Zwittergestalt erst heraus, wenn das aufgenommene Princip des Deismus sein Schicksal erfüllte, was im Rationalismus der Wolfschen Schule geschah.[2] Wegscheider sagt: Omnem pluralitatem in deo rationi aperte repugnare. — Quamlibet trinitatis explicationem philosophicam, vel unum subjectum et triplicem eius relationem seu operationem, vel tria subjecta intelligendi et volendi facultate propria defendentem necessario abire vel in Sabellianismi vel in Tritheismi aut Arianismi errores. Wegscheider bespricht aber gar nicht das Positive, was die Kirche will, nämlich um mit Gerhard zu reden, Relationen Gottes nicht bloß zur Welt, sondern zu sich selbst; verschiedene zu unterscheidende Existenzweisen Gottes. Daß aber nun die wahre Einheit Gottes gegen Heidenthum oder Pantheismus und daß ebenso ein lebendiger Begriff von dieser Einheit gegen Judenthum oder den leblosen Deismus erst in der Dreiheit des Einen gesichert ist, das bewährt sich an dem antitrinitarischen Rationalismus selbst. Der ältere stellt die Welt so selbständig Gott gegenüber, daß beide einander fremd sind, die Welt für Gottes Mittheilung oder Gemeinschaft weder empfänglich noch deren bedürftig, Gott aber in seiner Erhabenheit weder geneigt noch im Stande, sich mitzutheilen und zu offenbaren. Wie damit für den Menschen die Religion aufhörte, und nur eine Moral übrig bliebe, so würde da aus Gott ein lebloses fernes Wesen, das an der Welt seine Grenze hätte und so aufhörte absolut zu sein. Daher dieser Monarchianismus in Zweifel an Gottes Existenz endigt. Eine solch leere, thatlose unbekannte oberste Einheit kann nicht mehr auf den Namen Gottes Anspruch machen. Denn Kraft, Leben, Freiheit, Liebe ist da in die Welt verlegt.[3] Uebrigens auch der Gottesbegriff des sogenannten biblischen Supernaturalismus läßt nur Gottes deistische Weltstellung zuweilen durch Wunder und Offenbarungen unterbrochen werden.

[1] So sollte nach Paul Maty 1720 Gott, d. h. der Geist Gottes, sich mit einem präexistirenden hohen creatürlichen Wesen verbunden haben, das in Christus die Menschheit annahm.

[2] Wegscheider, Instit. § 92. 89.

[3] Röhrs Briefe über den Rationalismus 1813 vertreten einen fast fatalistischen Mechanismus des Weltlaufs, den sie mit pelagianischer Freiheitslehre unbefangen verbinden.

Auch der Sabellianismus lebte wieder auf. In unvollkommenen Gestalten war er schon in der Reformationszeit besonders bei Campanella, Mich. Servede u. A. aufgetreten.[1] In nicht pantheistischer Weise will Clericus bloß eine Offenbarungstrinität, nicht Unterschiede in Gottes Wesen, sondern nur in Gottes Gedanken.[2] Der eine Gott habe verschiedene Beziehungen zum Weltgedanken. Verschiedene, bei uns successive Gedankenreihen seien in Gott simultan. Nach der einen Reihe heiße Gott Vater, nach der anderen Sohn. Das führt Reusch[3] als Wolfianer so aus: Gott als Vater habe die vollkommenste Vorstellung des Möglichen, als Sohn die Verbindung dieser Möglichkeiten zu allen Weltsystemen, als Geist die vollkommenste Erkenntniß der besten aus der Vergleichung dieser resultirenden Welt. Ebenso nach Seiten des Willens sei Gott voluntas primitiva, media, finalis. Das wäre Modalismus und wiese zwar auf drei Principien in Gott, die aber nur unmittelbare Beziehung zur Welt hätten und die Welt als eine Entfaltung der verschiedenen Modi zwar nicht des göttlichen Seins, aber der göttlichen Activität oder Energie erscheinen ließen. Sabellianisch ist auch das Swedenborgische System, sowie Samuel Urlsperger.

2. Wissenschaftlich bedeutender sind aber erst die Systeme von Schelling und Hegel. Sie wollen der todten deistischen Weltansicht des Rationalismus und Supernaturalismus einen lebendigen Gott entgegenstellen, Gott daher nicht mit Spinoza als Substanz, sondern in Bewegung und als Subject denken. Indem sie einen lebendigeren Gottesbegriff suchen, können sie nicht umhin, Unterschiede in Gott anzuerkennen, und rühmen sich, das vom Supernaturalismus fast aufgegebene Dogma von einer göttlichen Dreieinigkeit wieder hergestellt zu haben. Hegel nennt die Trinität die Angel der Welt, Schelling in seiner Philosophie der Mythologie tritt den Beweis an, daß die Verschiedenheit der Religionen aus einer Dreiheit göttlicher Potenzen stamme, die er auch speculativ abzuleiten sucht. Man wird auch ihren Systemen das Verdienst nicht absprechen dürfen, für die metaphysischen Grundlagen des Trinitätsbegriffs etwas geleistet zu haben.

[1] Vgl. Trechsel, Die Antitrinitarier, und Tollin, Michael Servede 1877.
[2] Liberii de S. Amore Epist. Irenopol. 1679. Später wurde er Arianer.
[3] Introductio in theologiam revelatam.

Aber Schelling in seinem früheren System und Hegel blieben in einer Lehre stehen, wonach Gott die Endlichkeit wesentlich als Moment an sich habe; sie tragen Leiden, Wechsel und Veränderung in Gott hinein, und lassen ihn aus einem potenziellen Sein sich in der Welt zur Actualität in einem trinitarischen Processe erheben. Der göttlichen Einheit soll Leben, Bewegung, Unterschiedlichkeit dadurch beiwohnen, daß die Gottheit in ihrer Explication und Actualität Welt wird. Die Welt ist diesen Systemen der Sohn Gottes, Gott im Anderssein, in der Vielheit. Indem endlich Gott aus der Vielheit der Welt zurückkehre in sich, nämlich im Menschen, in welchem er sich denkt, seiner selbst bewußt wird, sei Gott Geist. Allein da die Welt im Werden und nicht vollendet ist, so kann Gott in ihr sich nicht absolut als Geist haben und wenn er nicht anders als in ihr sich wissen soll, so ist Gott nur der Möglichkeit nach absoluter Geist; er für sich ist nur eine Potenz oder ein Keim. Die Welt wäre nichts anderes als Gott selbst im Momente, der nie vollkommene Wirklichkeit ist.[1] Daher hat Schleiermacher mit Recht diesen Weg, der nur zu einem werdenden Gott führt, nicht mitgehen wollen, sondern Gottes sich selbst gleiche Erhabenheit über Welt und Veränderlichkeit festgehalten. Er lenkt zum christlichen Gottesbegriffe zurück, indem er Gott auch nicht will als die Weltkraft, nicht als die Welteinheit, sondern als die absolute Causalität denken.[2] Und auf der andern Seite verwirft er auch den Gottesbegriff des Deismus als einen todten.[3] Dennoch erklärt er sich bestimmt für die sabellianische Denkweise gegen die athanasianische und will alle Unterschiede aus Gott fernhalten. Indem ihm aber Gott für sich in unbeweglicher Sichselbstgleichheit des Thuns und Seins beharrend, nur das Princip der Welt und ihrer Gegensätze ist: so hat er an dieser schlechthin unterschiedslosen Einheit, diesem reinen Sein als dem Höchsten und Innersten in Gott nicht die Möglichkeit, eine Welt aus Gott abzuleiten, er hat die Brücke verloren, um Gott sich selbst mannigfaltig in der Welt offenbaren zu lassen, besonders im Sohn und im H. Geist, was doch sein Glaube festhält. Die Schwierig-

[1] Schopenhauer und Hartmann's Unbewußtes (das bloße Potenz ist, wie Schopenhauers Wille) haben daher an Schellings früheres System anknüpfen können.

[2] Vgl. seine Dialektik und seine Glaubenslehre Bd. 1.

[3] Vgl. Runze, Schleiermachers Lehre von Gottes Gerechtigkeit 1877.

keiten, in die sich die Annahme verwickelt, der Eine absolut einfache und sich schlechthin nur gleiche Gott verhalte sich seinerseits ewig gleich zur Welt, werde aber von dieser um ihrer verschiedenen Empfänglichkeit willen verschieden zurückgestrahlt, sind oben (S. 355) erörtert. Man wird das deistische Element, was hierin liegt, nicht in Abrede stellen können.

Da nun aber Gott, um auch nur als Causalität der mannigfaltigen realen Welt gedacht zu sein, in sich eine Fülle haben muß und nicht bloß eine Identität sein kann, die nur Negation des Unterschiedlichen wäre, so ist nicht zu verwundern, daß der bedeutendste Theil der Schule Schleiermacher's hierin ihm nicht gefolgt ist, sondern den Versuch der Construction einer Trinitätslehre gemacht hat, ein Versuch, dem überhaupt die meisten bedeutenderen neueren Dogmatiker, zum Theil auch Philosophen, mit mehr oder minder Klarheit über die Nothwendigkeit ihres Unternehmens sich angeschlossen haben.

3. Die neueren Constructionsversuche der Trinitätslehre mit Zuhülfenahme der ewigen Weltidee. Während Hegel und Schelling (in seinen früheren Werken) das Leben der wirklichen Welt und des Geistes für die Trinität verwenden, suchen die Philosophen K. Ph. Fischer,[1] Weiße[2] (ähnlich Fichte der Jüngere) zur ewigen Absolutheit, die jene nicht erreichen, da die Welt nicht vollendet, sondern im Werden ist, den Gottesbegriff dadurch sich vollenden zu lassen, daß sie sagen: auch abgesehen von der realen Welt sei Gott ewig in sich absolut vollendet. Dabei leitet sie das Bestreben, die Trinitätslehre aus der abstracten Höhe wieder zurückzurufen und mit der lebensvollen Welt in Verbindung zu bringen. Da nun zum Selbstbewußtsein ein Anderes gehöre, von dem sich Gott unterscheide, so sei die Annahme nothwendig, daß Gott sein absolutes Selbstbewußtsein sich ewig vermittle durch Conception des Gedankens seines Andern oder der Weltidee, der Idealwelt, was Weiße mit dem *κόσμος νοητός* der Alexandriner, ihrer Logologie und auch der Engellehre in Verbindung bringt. Allein wenn Gottes Selbstbewußtsein sich erst durch die Weltidee oder Idealwelt vermittelt, so ist

[1] Idee der Gottheit 1839.
[2] Philos. Dogmatik I. Stud. und Krit. 1841.

die Weltidee nicht mehr aus einem selbstbewußten freien Gott abzuleiten: sie müßte vielmehr dem bewußtlos wirkenden Naturgrunde Gottes entsteigen, wenn sie dem göttlichen Selbstbewußtsein vorangehen und dieses für Gott erst vermitteln sollte. Auch könnte sie Gott sein Selbstbewußtsein nur vermitteln, wenn sie Gottes vollkommen adäquates Gegenbild wäre. Aber mit welchem Rechte wird denn dieses Gott adäquate Ebenbild, dessen es zum Selbstbewußtsein bedürfe, unmittelbar Weltidee, Idealwelt genannt? Es könnte ja auch Gott selbst sein und dann dieses Ebenbild Gottes Urbild der Welt. Warum soll Gott zuerst Andres denken als sich selbst? Uebrigens denkt Weiße den Vater als Urgrund, Urwesen, und nennt ihn die ruhende Fülle (complexus rerum intelligibilium), gleich der Memoria Augustins:[1] den sich selbst denkenden Urgrund, das sei der Grund des Deismus, die reine Potenz. Der Sohn dagegen sei der Grund, das intellectuell Causirende, die göttliche Gemüths- oder Phantasiewelt (intellectus) mit unendlichem ideellem Productionstrieb — was für sich der Gott des Pantheismus sei. Der Geist aber sei der sittliche Wille, der die Idealwelt teleologisch oder ethisch wolle. K. Ph. Fischer bezeichnet umgekehrt den göttlichen Sohn als den Urwillen, oder als die intellectuelle Liebe Gottes zu sich selbst, dagegen den H. Geist als Intelligenz oder als Urgeist, wie im Menschen der natürliche seelische und geistige Factor zusammenwirken. Aber bei Weiße und Fischer würden sich namentlich Sohn und Geist nur wie Eigenschaften unterscheiden.

Wenn Weiße den H. Geist als Liebe, den Sohn als Weisheit bezeichnet und Fischer das Umgekehrte kann plausibel zu machen suchen, so beweist das nur, daß Beides, Erkennen und Wille nicht zu trennen ist und daß, wenn vom Sohn und Geist soll geredet werden, beiden, wenn auch nicht in gleicher Weise, Antheil an Beidem wird zuzuschreiben sein.

Verwandt mit dieser Trinitätslehre, die durch die Weltidee in Gott sich vermittelt, ist aber auch Lücke's Theorie.[2] Für die dreifache göttliche Offenbarung einen Grund in Gott anzunehmen, erkennt Lücke als nothwendig für den christlichen Glauben, will aber nicht in und für Gottes

[1] Philosophische Dogmatik I. S. 437.

[2] Grundriß der evang. Dogmatik 1845. S. 124 und Stud. u. Krit. 1840.

inneres Leben selbst eine Dreiheit. Er sieht in Gott nur die Einheit von drei ewigen Offenbarungsprincipien, welche stets bereit oder gleichsam in Disposition sind, in die Wirklichkeit hervorzubrechen, was sie denn auch thun, wenn die Zeit erfüllet ist. Da erschließt sich gleichsam auf Aufforderung der Welt Gott zu dem dreifachen Werk der Offenbarung, dessen Glieder zeitlich auseinander treten, die aber vor Gott und in Gott ewig Eins sind.[1] Lücke sucht hierdurch die ökonomische Trinität, die bei der sabellianischen Denkweise Vergänglichkeit und Zufälligkeit nicht überschreitet, zu ewiger Bedeutung zu erheben, und das ist ein Fortschritt. Aber wir hätten doch auch da nur eine Trinität der göttlichen Weltidee, noch nicht Gottes selbst; genauer: nur eine auf die Welt bezogene Trinität, obwohl er in Gott drei ewige reale Potenzen für die Offenbarung anerkennt, die in Gott ihre ewige Wesenseinheit haben. Aehnlich Beyschlag.[2] Er will einen transcendentalen Grund für die ökonomische Trinität, eine ontologische, vor- und überweltliche, aber nicht eine von der Welt absehende; vielmehr ist ihm die Idee der Welt, wie sie in der des Menschen gipfelt, ewig in Gott, ein wesentliches Moment seines dreieinigen Wesens, nicht erst seines Willens. Die Idee des Menschen oder die Urmenschheit bildet ihm den unterscheidenden Charakter der zweiten Hypostase von der ersten und motivirt die Selbstunterscheidung Gottes überhaupt. Der Weltidee oder Urmenschheit in Gott schreibt er eine Realität in Gott zu. Wiefern sie solche haben könne, macht er nicht klar: es ist namentlich nicht einzusehen, wie etwas Unpersönliches könne die Urmenschheit sein. Auch droht in dieser obersten Spitze, wie bei Apollinaris, dem der Logos der Urmensch ist, eine Vermischung Gottes und der Welt.

Etwas weiter führt Twesten.[3] Gottes immanentes und transeuntes Sein müsse zusammenstimmen, also aus diesem jenes erkannt werden. Nun sei die Welt der Offenbarung eine Vielheit, Gott aber eine Einheit. Der Uebergang von der Einheit zu dieser in Gott gründen-

[1] Aehnlich v. Hofmann; deutlicher als in seinem Schriftbeweis (s. o. S. 371) in der Einleitung zur theolog. Ethik 1878.

[2] Christologie N. T. 1866. S. 249 ff.

[3] A. a. O. II, 199; vgl. Liebner I, 226.

den Mehrheit der Offenbarung sei nur vollziehbar durch den Mittelbegriff des schöpferisch die Welt umfassenden Gedankens Gottes, der ewig in Gott sei. Aber derselbe Gedanke sei auch selbst Gott, nämlich Gottes inneres Wort, der Abglanz seiner Herrlichkeit und Ebenbild seines Wesens. So wäre die Welt als reale das äußere Wort Gottes, als gedachte das innere, Bestimmtheit Gottes selber, und wir hätten die Zweiheit des Urgrundes oder Urwesens und des Offenbarers, d. h. dessen, in welchem das Urwesen geoffenbart ist. Aber ein drittes kommt nach Twesten dazu. Gott nämlich muß auch erkannt werden, was nur durch Gott möglich. Das Princip der inneren Mittheilung nun, wodurch Erkenntniß zu Stande kommt, ist der Geist, das Princip subjectiver Offenbarung, während der Logos das Princip objectiver Offenbarung Gottes ist. Wie aber Gott sich offenbart, so ist er auch; indem er sonst nicht offenbar wäre. Die Principien oder Momente der Offenbarung werden auch in Gottes innerem Wesen begründet und enthalten sein. Und hieran schließt Twesten [1] eine lichtvolle Exposition der immanenten Trinität aus dem göttlichen Selbstbewußtsein an. Um noch bestimmter als hier das Bild Gottes von sich selbst von dem Weltbild in Gott zu unterscheiden, hält dagegen Nitzsch ontologische trinitarische Unterschiede in Gott fest, die jedem Rathschluß über die Welt und der Weltidee vorangehen, aber ohne eigenen Constructionsversuch. Auch Lücke's Grundriß scheint, da die Offenbarungstrinität ihren Grund nicht in der Welt, sondern in Gott selbst haben müsse, eine ontologische Spitze der Trinität in Gott selbst anzunehmen geneigt, die aber nur Geheimniß sei. [2]

4. Werfen wir noch einen Blick auf die neueren Versuche, ohne Vermischung der Gottesidee mit der Weltidee oder der trinitarischen Unterschiede mit eigenschaftlichen eine Trinität abzuleiten, so verdienen diejenigen kaum Erwähnung, die an den Satz neuerer Philosophen anknüpfen: daß das Leben eine Verschiedenheit mehrerer Factoren erfordere. [3]

[1] A. a. O. 203 ff.

[2] Lücke, Grundriß der evang. Dogmatik 1845. S. 124 f.

[3] So Oischinger in seiner Abhandlung über die Trinität, die aber die göttlichen Unterschiede als gegeben voraussetzt und sich mit dem Problem ihrer Einigung beschäftigt.

Von Anderem abgesehen ist Mehrheit nicht Dreiheit. Mehr verspräche die Ableitung aus dem geistigen Leben. Zunächst aus dem Selbstbewußtsein, nach zahlreichen älteren Vorgängen von Athanasius bis Lessing. Diesen Weg schlagen neben Andern Billroth, Sengler, Zukrigl und Günther ein, der die Dreiheit von Satz, Gegensatz, Gleichsatz für die Trinität verwendet.[1] Der Mangel bei den Theorien dieser Gattung für sich ist, daß für das zweite Glied kein realer Unterschied pflegt erreicht zu werden, sondern nur ein ideeller als objectiver Gedanke. Bei dem dritten Glied aber pflegt eine den andern coordinirte Unterschiedlichkeit nicht gewonnen zu werden, sondern entweder tritt es nur als die Summe der beiden andern oder als das Resultat des Processes so auf, daß das dritte Glied die absolute göttliche Persönlichkeit selber wird.

Mehr realistisch verfährt Schelling mittelst seiner Potenzenlehre.[2] Eine Construction auf metaphysischer oder ontologischer Grundlage. Er sucht in seinem späteren System aus der Metaphysik des Geistes als freien, aus der Ontologie der Freiheit zu zeigen, daß Gott müsse trinitarisch gedacht werden. Er setzt dabei Gott als ewig persönlich voraus schon abgesehen von der Welt, der idealen und der realen, aber von Gottes ewiger innerer Persönlichkeit werde uns Kunde durch seine That oder Selbsterweisung, in metaphysischem Empirismus, d. h. durch die Erfassung der Geschichte, die in ihren ewigen, lebendigen Kern eindringt. Aber was wir rein rational zu erkennen vermögen, das sind ihm die Potenzen, die den Kreis der Möglichkeiten umspannen, die im Begriff des reinen Seins liegen, oder die möglichen Seinsgestalten. Er unterscheidet drei Potenzen oder Seinsgestalten, aus denen sich sowohl das göttliche Leben, als das Leben der Welt verstehen lasse, das Seinkönnende, das Seinmüssende und das Seinsollende. Jenes Erste ist das Ansichsein; das Zweite der reine Actus des Seins (oder das reine

[1] Vgl. Cölestin 1834. Billroth, Religionsphilosophie; Twesten II, 203 ff. Sengler, Idee Gottes.

[2] Vgl. Schellings Construction in seiner Philosophie der Offenbarung, wozu seine rationale Philosophie zu nehmen ist. Vgl. meine Abhandlung über Schellings Potenzenlehre, Jahrb. f. deutsche Theol. V, 1. und Heyder in Herzogs Real-Encyclopädie XIII, 531 ff. Art. Schelling.

Hingegebensein), das Dritte ist das bei sich seiende oder sich besitzende Sein, das im Actus auch Potenz und in der Potenz auch Actus und durch beides zusammen Geist ist. In Gott nun seien diese drei Seinsgestalten ewig geeint und dadurch sei Gott persönlicher, freier Geist. Damit eine Welt sein könne, werden sie aufgelöst, so seien sie in ihr außer einander; sie bilden Stoff, Form und Ziel der Welt, (causa materialis, formalis, finalis). Die Geschichte der Welt charakterisire sich in ihren Weltaltern je nach dem Uebergewicht dieser drei Potenzen. Auf die Trinität nun macht er hievon folgende Anwendung. Der wahre Monotheismus ist Einheit der drei Potenzen. Die Alleinherrschaft der ersten dieser sich aufstufenden Potenzen ist ihm die Zeit der Tautousie — dem Sabellianismus entsprechend; die der zweiten die in der Welt zum Sohne wird, die Heterousie, — Arianismus —, während die Vollendung in der Homousie gegeben sein wird. Schelling macht aber seinen Begriff der Persönlichkeit Gottes nicht deutlich; ebensowenig wie die Potenzen, die in Gott in ewiger Harmonie sind, zugleich noch eine andere außergöttliche Existenz in der Welt haben können, wo sie endlich und werdend auftreten, und wie die absolute göttliche Persönlichkeit dadurch doch nicht müsse in den Proceß des Werdens hineingezogen werden. Es scheint da nur entweder zu einer Scheinwelt zu kommen, oder zu einer Auflösung der göttlichen Einheit, sei es durch Selbstverdoppelung der Welt zu lieb oder durch Selbstdepotenzirung und Leiden, aus denen sie erst durch einen Proceß sich wieder zu sich selbst herstellen kann.

Rothe bleibt nicht bei dem Selbstbewußtsein oder der Willensseite für sich stehen, sondern leitet aus der Metaphysik der Persönlichkeit überhaupt eine Trinität in Gott selbst ab, von nicht bloß eigenschaftlicher Art, sondern als dreifache eigenthümliche Subsistenzweise Gottes, obwohl er gegen die kirchliche Form der Trinitätslehre sich ablehnend verhält.[1] Die biblischen Begriffe, Vater, Sohn, Geist haben es, meint er, allein mit der Welt der Offenbarung zu thun, nicht mit der inneren göttlichen Trinität. Gleichwohl erscheint ihm eine solche nothwendig, weil nur durch einen ewigen Proceß trinitarischer Art Gott könne ewig persönlich

[1] Theolog. Ethik I, 59 ff. 1. A.

sein. Die Trinitätslehre nun, welche die erste Ausgabe seiner theologischen Ethik aufgestellt, will gleichsam die Stufen bezeichnen, durch welche der absolute Gott sich ewig zur Persönlichkeit vollendet. Gott ist erstens Wesen. Als Wesen ist er denkend setzender, in sich verschlossene Potenzialität, die sich selbst auswirken, objectiviren, die Unterschiede aus sich heraussetzen und entlassen will. Als der Gesetzte ist Gott zweitens natura, nicht factura; er wird zur natura, zum Gedachten, um durch diese Vermittelung ewig Persönlichkeit zu sein. Als natura wird er sich selbst werkzeuglich für seine Persönlichkeit. Wie unser leibliches Leben dem Werden der menschlichen Persönlichkeit dient, so sei Gott in der Existenzweise der natura sich werkzeuglich für sein freies Selbstbewußtsein oder seine Persönlichkeit. Sie sei das laterum, wodurch Gott sein Selbstbewußtsein sich ewig vermitteln kann.[1] Nun hätte aber drittens Gott sich noch nicht vollständig objectivirt, wenn der gedachte und gesetzte Gott nicht auch setzend und denkend wäre. Gott muß sich, um sich vollständig zu objectiviren, auch als Setzenden, Denkenden objectiviren, d. h. sich subjectiviren. Der damit gesetzte, gedachte Gott ist Selbstbewußtsein oder Vernunft und Selbstthätigkeit oder Freiheit, beides zusammengefaßt: absolute Persönlichkeit.[2] Das sei einerseits Vollendung der Selbstobjectivirung Gottes oder Abschluß der natura, andrerseits eine neue, für sich andere Form des Seins Gottes, indem die Natur damit hinausgegangen ist über ihren Begriff. Die Persönlichkeit trägt auch das Wesen und die Natur Gottes in sich.[3] In dieser Construction hat jedoch das letzte Glied als absolute Persönlichkeit eine Stellung, die für die beiden anderen nur die Bedeutung von Momenten an diesem Dritten übrig läßt, während er doch andererseits die Drei coordiniren und im Dritten ein Neues, nicht bloß die Summe der beiden andern sehen will.[4]

Besonderen Beifall haben endlich die Versuche der Construction

[1] S. 71.

[2] S. 63—65.

[3] S. 68.

[4] S. 67. In der zweiten Ausg. 1867. I, § 37. S. 142 hat Rothe diese Construction fallen lassen, ist aber nun bei einer bloßen Zweiheit des insichseienden, persönlichen und des sich offenbarenden Gottes stehen geblieben.

aus der göttlichen Liebe gefunden.[1] Sartorius sagt: Gott ist die persönliche Liebe. Liebe aber ist nicht ohne ein Anderes, ihren Gegenstand, sonst wäre sie Ichsucht. Der Gegenstand der Liebe muß eine Person sein. Ich heischt ein Du, Liebe eine Zweiheit von Persönlichkeiten. Ohne diese Zweiheit wäre Gott absoluter Egoismus. Die göttliche Liebe als communicativum sui theilt sich vollkommen mit. So muß der Vater mit unendlichem ewigem Liebeswirken die ganze Herrlichkeit der Gottheit in einem zweiten Selbstbewußtsein, dem Sohn concentriren. Aber, obwohl unterschieden, müssen sie auch wieder Eins sein. Sie sind das durch die gegenseitige Liebe zwischen Vater und Sohn. Zur Liebe gehört also eine Dreiheit: amare, amari, redamare. Die Gegenliebe, oder erwidernde Liebe, ausgehend von Vater und Sohn, gehe nämlich nicht in zwei Auswirkungen auseinander, sondern sie eine ihre Fülle und concentrire sich als Geist zur dritten Hypostase. Diese Construction, so anziehend sie auf den ersten Anblick ist, findet für den H. Geist keine Ebenbürtigkeit, er ist nur die gegenseitige Liebe des Vaters und des Sohnes, gleichsam ihrer Liebe Summe; daß er ebenso wie der Sohn ein relativ selbständiger Factor im göttlichen Liebesproceß sein müsse, ist nicht nachgewiesen. Aber auch der Sohn ist dem Vater nicht ebenbürtig construirt; denn dieser soll auch schon in seinem Insichsein ohne den Sohn absolute Liebe sein und nur für die nothwendige Bethätigung dieser Liebe, wozu ein Object gehöre, wird der Sohn gefordert. Da ist die Aseitas ganz in den Vater verlegt, was subordinatianisch wird. Die Subordination führt aber immer zu einer Art von Tritheismus wie umgekehrt.[2]

[1] So bei Julius Müller, Lehre von der Sünde A. 3. II, 182 f. Ohne nähere Ausführung, Plitt a. a. O. Meier, Geschichte der Trinitätslehre. 2 Bde. 1844. Schöberlein, Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Princip der Liebe 1848, und Geheimnisse des Glaubens 1872; vgl. oben S. 378. Besonders aber bei Sartorius, Die heilige Liebe 1851. I. und Liebner, Die christl. Dogmatik aus dem christol. Princip 1849. Außerdem vgl. Mehring, Religionsphilosophie, und die Abhandlung über die immanente Wesenstrinität in Fichte's Zeitschrift. Neue Folge V, 2. H. Merz, Christenthum und Persönlichkeit in Stirms Studien der würt. Geistlichkeit XV, 1, 2. Alb. Peip, Trinität. in Herzogs Real-Encyclopädie Bd. 16, S. 437—468.

[2] Das ist die richtige Einsicht von Peip a. a. O., wie auch Liebner mit Recht darauf besteht, daß keine der Hypostasen ohne die andere gedacht werden könne. Vgl. auch Frank, System der christl. Wahrheit 1, 196 ff., der auch richtig es schlechthin abweist, die göttliche Einheit (die ihm absolute Persönlichkeit ist) und

Man wird aber auch nicht zugeben können, daß, wenn Gottes Liebe sich auf sich selber richtet, dieses Ichsucht sein müsse. Wenn Gott sich als das schlechthin Gute, mithin auch als die Liebe liebt, so ist solche Selbstliebe so wenig egoistisch, daß im Gegentheil nichts mehr liebewerth wäre, wenn Gott nicht als dieses Gute sich liebte. Jedes Andere kann doch nur durch dieselbe Güte, die in Gott ist, liebewerth sein. Vielmehr von der h. göttlichen Selbstliebe ist der Ausgangspunkt zu nehmen. Aber endlich: Diese Construction erreicht nur eine dreimalige Wiederholung Eines und Desselben, nämlich drei absolut liebende Personen. Insofern thut sie zu wenig für den Unterschied. Sind die Personen gleich und ewig liebend, so wird ihnen allen das redamare, das doch auch ein amare ist und auch ein amari zukommen, und ihr Unterschied sinkt so zusammen. In der kirchlichen Trinitätslehre kann es sich nicht bloß um dreimaliges Setzen desselben handeln. Der Unterschied, der bei Sartorius bleibt, reducirt sich darauf, daß der Vater allein setzende Liebe ist, allein Aseität hat, was aber, wie gesagt, wenn auch wider Willen zum Subordinatianismus treibt. Es wird eine Hauptaufgabe sein, statt mit der griechischen Kirche dem Vater zum voraus ein störendes Uebergewicht zu geben, schon die Aseität mit Athanasius trinitarisch zu bestimmen. Die drei ewigen Glieder der Trinität werden sich gegenseitig bedingen und nur als auf einander bezogene den wahren Gottesbegriff constituiren. Was die Liebe besonders betrifft, so käme es mithin darauf an, in den drei Hypostasen die drei Factoren zu sehen, durch welche die absolute Liebe erst ewig constituirt wird und ohne die sie, also auch der Vater noch gar nicht Liebe wäre. Von der bloßen Bethätigung der Liebe, die erst das Zweite ist, wird zur Metaphysik oder Ontologie der Liebe zurückzugehen sein. Die Unterschiede in Gott sind bei Sartorius nur postulirt für die Bethätigung der Liebe, nicht eigentlich begründet, sondern es wird nur vorausgesetzt, daß, wenn die Liebe sich soll bethätigen können, ihr drei göttliche Objecte müssen gegeben sein. Dieses Setzen der Unter-

die Dreiheit wie Gattungseinheit und individuelle Mehrheit zu unterscheiden. S. 197. Jede der Hypostasen sei immer nur mit den andern und durch sie persönlich und constituire die Persönlichkeit Gottes mit, die eben durch die dreifache Setzung seiner selbst zu Stande komme.

schiede käme nach Sartorius eigentlich nur dem Vater zu; wodurch unwillkürlich die Gefahr entsteht, den Sohn und Geist in die creatürliche Sphäre zu versetzen. Bedeutend höher steht Liebner, sofern er eine richtige Erkenntniß hat, daß eine gegenseitige Bedingtheit der drei Hypostasen durch einander und der Einheit durch die Dreiheit anzunehmen ist.[1] Jede der Hypostasen, sagt er, ist nur durch die anderen Personen und in ihnen Person; Gott ist Person in drei Personen, was man gelten lassen kann, wenn man das zweitemal das Wort Person nicht im gleichen Sinn, wie das erstemal nimmt, sondern im Sinne von dreifacher Existenzweise. Gott, der absolut persönliche, sei nur als der dreipersönliche. Ebenso ist es zu loben, daß er schon das absolute Leben, ja alle Kategorien des Gottesbegriffs als in sich trinitarisch bestimmt denken will, so daß jede der Hypostasen eine andere Daseinsweise der sämmtlichen göttlichen Eigenschaften oder der Gottheit ist.[2] In der Ausführung aber wird ihm der Sohn freilich nur eine Wiederholung des Vaters; das Ethische in beiden stellt er völlig gleich dar, nur daß dem Vater die Initiative in der göttlichen Selbstbegründung oder Aseität verbleibe.[3] Jeder von beiden ist ihm Einheit der ethischen Freiheit und Nothwendigkeit. Noch mehr wird ihr Unterschied wieder bedroht, wenn er vom Vater und Sohne sagt,[4] sie seien in einander verloren, sie machen sich in gegenseitiger Hingabe unselbständig gegen einander, ja sie vertauschen ihr Selbstbewußtsein, ihr hypostatisches Sein, — Sätze, durch welche er die theologische Substruction für seine kenotische Christologie zu schaffen hofft, wodurch aber die göttlichen Unterschiede wieder ihre Festigkeit verlieren, ebendamit sein ganzer trinitarischer Aufbau. Dem soll nun zwar Das vorbeugen, was er über den H. Geist sagt. Aus der Doppelheit der Hingabe des Sohnes an den Vater und des Vaters an den Sohn, sagt Liebner, bricht die Nothwendigkeit eines Dritten hervor, das den Unterschied in der Einheit und die Einheit im Unterschiede bewahrt. Die wechselseitige Hingabe, das sich zum

[1] Liebner I, 148.

[2] Seite 124. 129: Also nicht der Vater allein ist Aseität, wie nach Arminius außer Thomasius manche Neuere wollen, sondern schon die Aseität ist trinitarisch zu denken. Aehnlich auch Voigt, Jahrb. für deutsche Theol. III, 2.

[3] Seite 129.

[4] Seite 112.

Mittelmachen beider wäre nur ein ewiges Herüber und Hinüber, die ewige Unruhe, wenn nicht der Proceß des Liebeslebens im Geiste zum Abschluß käme. Es bedürfe dazu daß sie bei ihrem ewigen Sichaufgeben aneinander selbständig bleiben können, eines gemeinsamen Objectes ihrer Liebe, von dem sie, wie sie es lieben, gemeinsam geliebt werden, oder sich zurückempfangen, das ihnen gleich sein müsse und das sie einander gegenüber selbständig mache. Der Geist ist ihm so Princip der Einigung, des absoluten Gleichgewichts, nicht der ganze Gott, aber ein neues aus Gott quellendes Princip, Bedingung der vollkommenen Realisirung des Wesens Gottes. Allein da der Sohn in dieser Construction als Liebe wesentlich nur Wiederholung des Vaters ist, so findet das Princip der Einigung nicht einen Gegensatz vor, der der Einigung bedarf. Es kann nach dem Bisherigen nicht genügen, die Trinität nur für Bethätigung der Liebe zu verwenden, vielmehr schon dazu, daß Gott Liebe sei, welche, wenn sie ist, allerdings sich bethätigen wird, wird er trinitarisch sein müssen.

C.

Positive Darstellung der Lehre von der heiligen Dreieinigkeit.

§ 31.

Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften führt als in ihre tiefere Wahrheit in die göttliche Trinität zurück. Die Gottheit muß, um das wirkliche und absolute Urleben, Urwissen und Urgute zu sein (§ 23, 26, 27), als sich selbst begründend und selbstbewußt, wie als die sich selbst wollende Liebe gedacht werden. Dies ist nur dadurch möglich, daß sie sich von sich selbst ewig unterscheidet und ewig zu sich aus ihrem Andersseín zurückkehrt, d. h. dadurch, daß Gott trinitarisch ist. Wie Gott in allen seinen Eigenschaften trinitarisch sein muß, so schließen sich auch die göttlichen Eigenschaften erst durch die Trinität harmonisch zu der Einheit zusammen, durch welche wie der Pantheismus so der Deismus ausgeschlossen, Transcendenz und Immanenz positiv geeint werden können. Das ewige Resultat der ewigen Selbstunterscheidung Gottes von sich mit der ebenso ewigen

Rückkehr in sich ist aber der Organismus der absoluten göttlichen Persönlichkeit, so daß nur derjenige wahrhaft den persönlichen Gott denkt, der den trinitarischen Gott, die Gewähr der absoluten Persönlichkeit nicht in Abrede stellt.[1]

1. Wir fragen vor Allem, welches Interesse nimmt der Glaube an der Trinitätslehre und der Lösung ihrer Probleme? Das innere Wesen Gottes, also auch die immanente oder Wesenstrinität gehört zu den *βάϑη ϑεοῦ* (1. Kor. 2, 11), von welchen die menschliche Zunge nur stammelt. Wir haben, um mit Martensen zu reden, eine lebensvolle Erkenntniß und Anschauung von ihr noch nicht. Wir vermögen nicht, uns in Gottes esoterische Herrlichkeit zu versetzen. Hier gilt das Wort: Gott wohnt als Dreieiniger in einem Lichte, dazu Niemand dringen kann. Wir schauen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort, nicht von Angesicht zu Angesicht. Unserer nur stückweisen Erkenntniß wird erst folgen ein Erkennen, gleich wie wir erkannt sind. Aber eine Erkenntniß des Schattenrisses oder der Grundlineamente ist nach derselben Stelle[2] möglich, und dazu unter den mancherlei Gaben auch die der Gnosis der Kirche verliehen. Sind auch Gottes Tiefen unergründlich, so hat er doch sich offenbaren wollen, und nicht an seinem Offenbarungswillen, sondern nur an uns kann es liegen, wenn wir im Nichtwissen des Wissenswerthesten, statt in immer wachsender Erkenntniß Gottes stehen. Bloßes Geheimniß hat Gott nicht bleiben wollen. Seine Tiefen sind auch Tiefen seiner den Kindern sich erschließenden Liebe. Gewiß sie erschließen sich der treuen Arbeit der Kirche nur allmählich, und der kennt Gott nicht, der mit seiner Arbeit zufrieden, fertig und satt ist. Aber deshalb dürfen wir die Arbeit der größesten Geister der Kirche für tiefere Gotteserkenntniß nicht überflüssigen Vorwitz nennen oder ihren Ertrag gering schätzen. Thomasius,[3] wenn er sich gegen alle diese Arbeiten nur skeptisch verhält, hat Recht zu sagen, „er möchte seinen Glauben nicht darauf gründen". Aber der Glaube soll überhaupt nicht auf die Wissenschaft sich gründen, wohl aber soll aus dem Glauben eine Wissenschaft erwachsen. Kann doch selbst Thomasius nicht umhin, eine Ansicht aufzustellen, die, weil

[1] Vgl. Frank, System der christl. Wahrheit § 14. S. 44 ff.

[2] 1 Kor. 13, 12.

[3] I, 118.

er zu wenig der Frage sich zuwandte, nicht befriedigend ausfiel.[1] Es läßt sich unwidersprechlich zeigen: der Glaube selber stellt hier der Wissenschaft Probleme, indem er, wie die H. Schrift eine göttliche Dreiheit enthält, die als mit der Einheit Gottes vereinbar erkannt sein will, wenn der Geist als glaubender und als denkender mit sich in wirkliche Einheit kommen soll. Ferner darf behauptet werden, es bedarf namentlich unsere Zeit einer lebendigen Erneuerung der Erkenntniß vom trinitarischen Gott, ja durch dieselbe einer Erneuerung des Gottesbegriffs überhaupt. Betrachten wir dieses zuerst.

Es ist früher (§ 30, 3) darauf aufmerksam gemacht, daß die Reformationszeit die neue, anthropologisch-soteriologische Erkenntniß noch nicht für die Trinitätslehre verwerthete, im Gegentheil diese nur in ihrer ererbten Gestalt, aber auch bereits mit spürbar geringerem Interesse an dieser fortpflanzte. Der religiöse Geist hatte durch die Reformation und von ihr ab sich dem Interesse an der in Gott freien Persönlichkeit zugewendet. Diese aber fand in der überlieferten Form der Trinitätslehre zu wenig Nahrung, zumal die weitere Lehrausbildung so gut wie nichts dazu that, um den inneren Zusammenhang zwischen den höchsten Interessen der christlichen Persönlichkeit und zwischen der trinitarischen Frage wissenschaftlich herauszustellen. Aber ebenso haben wir auch die Folgen davon gesehen, wenn die beiden Hauptmassen des christlichen Dogma, die theologische und die anthropologisch-soteriologische so heterogen und gleichgültig auseinander standen. Es folgte zuerst Entfremdung, weiterhin Gegnerschaft gegen die erstere, aber alsbald auch das Wiederaufleben der alten, vorchristlichen Gotteslehren, sei es mehr jüdischer oder mehr hellenischer Art, sobald das sie niederhaltende Gewicht der kirchlichen Trinitätslehre geschwunden war. In dieser Wiederkehr des Gegensatzes der einseitigen Transcendenz und der einseitigen Immanenz Gottes in der Welt, bei welchen beiden das religiöse Interesse gleich wenig befriedigt ist, liegt nun aber bereits eine Warnung dagegen, sich nur ablehnend gegen die kirchliche Trinitätslehre zu ver-

[1] S. o. S. 371. Seine Ansicht bleibt, wie die des Eusebius v. Caes. in einer Halbheit stehen, vereinigt sabellianische Elemente (Uebergewicht des Vaters, der eigentlich allein ihm sensu eminenti Gott ist, und Wesensgleichheit des Sohnes) mit subordinatianischen.

halten, wie ein Impuls dazu, jenen im vorigen Jahrhundert eingetretenen Bruch zwischen den beiden Hauptmassen dadurch zu heilen, daß ihre innere Zusammengehörigkeit, sei es auch in entsprechend modificirter Form, in das helle Licht des Bewußtseins gestellt werde. In der That stellt nun auch das bleibende Wesen des christlichen, zumal evangelischen Glaubens die Aufgabe, ihn mit der Idee von Gott als trinitarischem die Einheit Gottes mit inneren Unterschieden in ihm zu vereinigen; denn der Glaube weist durch sich selbst auf solche Unterschiede in Gott zurück. Für die persönliche Gemeinschaft mit Gott durch Christus im Glauben ist der objective Bestand von ewigen Unterschieden in Gott die nothwendige Voraussetzung. Dieser Bestand ist der Realgrund, der im Glauben, dieser geistlichen, göttlich-menschlichen Realität präsent und wirksam ist. Denn einmal in der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi ist der objective Grund für unsre Gemeinschaft mit Gott enthalten. Mit ihm verbunden wissen wir uns in ihm mit Gott in Gemeinschaft und versöhnt. Das wäre aber nicht möglich, wenn nicht in ihm die Fülle der Gottheit wohnte, wenn nicht in ihm ein eigenthümliches und bleibendes Sein der Gottheit stattfände, das so außer ihm nicht ist, eine Seinsweise Gottes, die auf einen inneren Unterschied Gottes in sich als ihren sicheren, ewigen Grund zurückweist. Der Glaube selbst könnte seine Integrität nicht mehr behaupten, wenn er es sich gefallen ließe, in Christus dem Sohn Gottes nur die Mittheilung einer göttlichen Kraft an den Menschen Jesus, statt eine besondere göttliche Heilscausalität zu sehen. Es könnte Christus uns nicht mehr der Erlöser sein, mit welchem geeint wir mit der Gottheit selbst geeint sind, wenn nicht Gott in ihm wesentlich als uns erlösender wäre, wenn wir vielmehr in Jesus nur einen geisterfüllten Menschen und eine Creatur wie wir zu erblicken hätten.[1] Die anti-

[1] Viele, zumal in der Gegenwart, meinen das evangelische Glaubensprincip, das ihnen noch theuer ist, festhalten zu können auch bei Verwerfung der immanenten Trinitätslehre. Das Gesagte ist der Grund, warum das folgerecht nicht möglich, warum vielmehr auch der Glaube inneren Störungen und Trübungen ausgesetzt sein muß, wenn nicht für die ewige Erlösung, die in Christi Person (nicht bloß in Lehre oder Vorbild) gefunden ist, der ewige Grund im göttlichen Wesen selber anerkannt wird. Die weitere Folge ist dann mehr und mehr eine ebjonitische Christologie (in Beziehung auf Jesus) und — was hievon nur die Kehrseite — eine doketische in Beziehung auf den „Christus“, nenne man ihn nun den „idealen Christus“ oder „das göttliche Princip des Christenthums“, oder Gott oder H. Geist.

trinitarischen Bewegungen der neueren Zeit haben es vollends deutlich gemacht: es bleibt folgerichtig nur die Wahl, entweder Gott unitarisch zu denken, dann aber auch in Jesu nur einen Menschen zu sehen, oder aber, wenn er der Gottmensch sein soll, ewige Unterschiede in Gott selbst festzuhalten, also den Beweis zu übernehmen, daß damit die Einheit Gottes wohl bestehe. Ebenso aber trägt der Glaube, dieses göttliche Werk, auch die Signatur des H. Geistes an sich, das Bewußtsein seiner Immanenz in dem Herzen und in der Gemeinde, die mit dem Sein Gottes in Christus nicht identisch ist, aber Christum in uns verklärt und durch ihn zum Vater führt.[1] Diese Heilscausalitäten, die in Christus und dem H. Geist gegeben sind, weiß der Glaube nicht als bloß vorübergehende, sondern bleibende Seinsweisen Gottes, die daher in dem ewigen nicht wechselnden Wesen Gottes selbst begründet sind. Somit trägt der christliche Glaube in und an sich selbst die Spur einer göttlichen Dreiheit. Ebenso ist aber auch, mit Nitzsch zu reden,[2] für den biblischen Theologen die unausweichliche Nothwendigkeit da, in den Vorstellungen des Logos, der bei Gott war und Gott ist, des vorweltlichen Ebenbildes und Abglanzes der Gottheit, des die Tiefen Gottes erkennenden Geistes die Elemente der wesentlichen, immanenten Dreieinigkeitslehre zu erkennen. Da nun aber der christliche Glaube nicht minder, als eine Dreiheit der Heilsursprünge, auch die Einheit Gottes in sich schließt, so ist es der Glaube selbst, der die scheinbare Antinomie zwischen der Einheit und Dreiheit, die beide in ihm gesetzt sind, aufstellt, also sie aufzulösen auffordert, um nicht vor sich selbst als ein Widerspruch zu erscheinen. Wenn der Glaube auch nur versucht, die in ihm gegebene Dreiheit in die göttliche Einheit zurückzuführen, und ihre Vereinbarkeit mit dieser nachzuweisen, so wird schon dieses nur so möglich sein, daß zugleich die Einheit als in einer Dreiheit sich wahrhaft darstellende und nicht verkürzte, die Dreiheit als in der Einheit bewahrte, von dieser für sich selbst gewollte, gesetzte, also abzuleitende aufgezeigt wird. Und da von der Einheit schon die allgemeine menschliche Vernunft eine gewisse Kunde hat, das eigenthümlich Christliche aber in jener Drei-

[1] Vgl. Thomasius a. a. O. I, 57. 58. Frank, System der christl. Gewißheit I, 303. System der christl. Wahrheit I § 14 ff.

[2] Nitzsch, System, Ausg. 6 S. 189.

heit besteht, die den unbestimmten Rahmen jener Einheit gleichsam ausfüllt und belebt, so wird der Dialog zwischen Vernunft und Christenthum in Betreff der Gotteslehre als grundlegendes höchstes Problem die Lösung jener Enantiophanie anzusehen haben. Bis dahin, daß der Nachweis der Vereinbarkeit der Unterschiede mit der göttlichen Einheit genügend geleistet ist, kann inzwischen der einfache Glaube von der Zuversicht leben, daß er könne geleistet werden. Aber diese Zuversicht selber kann in die Länge nur lebendig bleiben, wenn nicht bloß die Behauptungen der Unmöglichkeit einer Dreieinigkeit widerlegt, sondern wenn auch Fortschritte in der christlichen Erkenntniß gemacht werden und dafür etwas geschieht, daß die Trinitätslehre wieder lebendig dem Ganzen der christlichen Lehre einverleibt, als ein wichtiger fruchtbarer Factor erkannt werde.[1]

2. Ziel. Die Erkenntniß, daß der Glaube die Spur einer göttlichen Dreiheit an sich trage, wie er Glaube an Gottes Einheit ist, genügt noch nicht zur wissenschaftlichen Begründung der Trinitätslehre, stellt im Gegentheil nur erst das Problem, wie die Dreiheit mit der Einheit sich reime? Nach dem gegenwärtigen Stand der trinitarischen Frage wäre die Arbeit an ihr offenbar dann erst befriedigend vollbracht, wenn der innere Zusammenhang nicht bloß des christlichen Glaubens mit einer Dreiheit, sondern der Trinitätslehre mit dem Glauben auf seiner reformatorischen Stufe evident gemacht wäre, wozu gehören wird, daß die Trinitätslehre sich nach einer neuen Seite erschlösse, die in innerer Homogeneität mit dem reformatorischen Glaubensprincip steht, nicht aber einen bloß lockeren oder zufälligen Zusammenhang mit demselben zeige. Ist die Ueberzeugung errungen, das evangelische Glaubensprincip selbst bestehe keineswegs in seiner Reinheit auch ohne Trinität, vielmehr die bewußte neue und gottebenbildliche Persön-

[1] Nicht minder folgt aber auch aus dem geschilderten Stande der Dinge, daß alle Mitarbeiterschaft an diesem Problem willkommen zu heißen ist, wenn sie nur wenigstens die ökonomische Trinität wirklich festhält. Denn diese hat nicht bloß einmal, in der Geschichte der ersten Jahrhunderte zur immanenten Trinität geführt, sondern bleibt immer der legitime Weg dazu. Diejenigen, welche jene festhalten, sind in der evangelischen Kirche als berechtigt anzusehen, weil sie das Fundament festhalten, von wo aus weiter kann gebaut werden. Hiefür aber etwas zu leisten, ist mehr werth, als durch unberufenes Richten die wirklichen Arbeiter zu stören.

lichkeit finde ihre objective und absolute Begründung nur in Gott als Dreieinigem, andrerseits die Dreiheit und die Einheit schließen sich nicht aus, sondern fordern sich: so wäre das evangelische Bedürfniß der Gnosis nach dieser Seite hin befriedigt. Es käme also darauf an, daß für das Bewußtsein zumal der evangelischen Christenheit die Dreieinigkeitslehre das dem Glaubensprincip zugekehrte Wesen der Trinität zureichend herausstellte und so den Schein zerstreute, der die ererbte Trinitätslehre umgiebt, als diene sie bloß intellectuellen Interessen oder als sei zwischen ihr und der Welt, der gottebenbildlichen, christlichen Persönlichkeit nur ein loser Zusammenhang. Das Ziel muß uns sein, daß die Trinität sich vielmehr vor dem gläubigen Erkennen auch als das objective theologische Fundament der christlichen Persönlichkeit, ebendamit des eigenthümlich Evangelischen legitimirt. So erst sind die beiden dogmatischen Hauptmassen von beiden Seiten zusammengeschlossen.

Nun ist das Charakteristische der evangelischen Stufe der Frömmigkeit mit der Einigung der objectiven (sog. formalen) und der subjectiven (s. g. materialen) Seite des evangelischen Princips gegeben, welche in der christlichen Persönlichkeit zur Durchdringung und Wirklichkeit gelangt und mit welcher Einigung der vorreformatorische Gegensatz zwischen Autorität, Gesetz, Nothwendigkeit einerseits und Freiheit andrerseits zur principiellen Lösung gelangt ist. Die Idee dieser Persönlichkeit enthält, daß sie weder mit bloßer Subjectivität identisch, noch bloß der selbstlose Wiederschein fremder Mächte oder Autoritäten ist; weder in Willkür noch in bloßer Gesetzlichkeit steht, indem vielmehr in ihr das Freie mit dem sittlich Nothwendigen und das Nothwendige mit dem Freien zur lebensvollen Einheit zusammengeschlossen, also das Princip des Heidnischen, d. h. der falschen Freiheit oder Willkür (des Antinomismus), und das Princip des ungläubigen Judenthums oder der falschen Gesetzlichkeit überwunden ist, zwischen denen das Mittelalter ruhelos schwankte. Aber die Einigung dieser mächtigen, weltbewegenden Gegensätze, Autorität und Freiheit hat in der christlichen Persönlichkeit, in der „Freiheit eines Christenmenschen", wie die Reformation sie verkündigt, nur erst ihren anthropologischen Ausdruck in unmittelbar religiöser Weise gefunden, noch nicht ihren theologischen, obwohl doch das höchste von ihr Auszusagende ist, daß sie gottebenbildlich sei. Die richtige evangelische Eini-

gung dieser Gegensätze muß in Gott selbst ihre ewige Nothwendigkeit, ja ihr ewiges Urbild und ihr oberstes Princip haben. Und da die Gegensätze, deren Einigung in der christlichen Persönlichkeit sich vollzieht, ethischer Art sind, so muß es darauf ankommen, die reformatorische Grunderkenntniß von der christlichen Persönlichkeit auch objectiv theologisch in dem ethischen Gottesbegriff sicher zu stellen, indem die Nothwendigkeit dieser Gegensätze, wie ihre Einigung in ihrer absoluten Begründung, d. h. in Gott selbst in seiner ethisch gedachten Trinität aufgezeigt wird. Es sollen damit die Versuche, auch abgesehen von dem specifisch christlichen und speciell evangelischen Standpunkt Trinitarisches in Gott zu erkennen, in ihrer Bedeutung nicht herabgesetzt werden. Vielmehr da, wenn Gott trinitarisch ist, dieses durch jede der Grundbestimmungen seines Wesens durchzuführen sein muß (s. o.), so hat auch die s. g. physische und die logische Construction der Dreieinigkeit ihre Nothwendigkeit, daher wir mit ihnen beginnen werden. Aber durch diese für sich wäre der Zusammenhang der Trinitätslehre mit der evangelischen Stufe des Glaubens, die einen neuen Sehpunkt für das Gottes-Selbst- und Welt-Bewußtsein bildet, noch nicht geschlossen. Und doch muß es gerade hierauf noch besonders ankommen, wenn für die evangelische Stufe die Trinitätslehre nicht scheinbar von untergeordnetem Werth bleiben soll. Ein loses Verhältniß zwischen beiden ist schon dadurch ausgeschlossen, daß der evangelische Glaube selbst ein trinitarisches Problem stellt (s. o. S. 398). Die trinitarischen Constructionen der Väter des vierten Jahrhunderts blieben aber nur bei physischen und logischen Formen stehen, können daher dem Bedürfniß des evangelischen Glaubens nicht genügen, der wesentlich eine ethische Größe ist. Wir bedürfen noch einer solchen Construction dieser Lehre, welche sich eignet, in der ethischen Trinität das göttliche Fundament der gläubigen christlichen Persönlichkeit nachzuweisen. Es ist daher nicht zufällig, sondern als hoffnungsreicher Zug der Theologie der Gegenwart zu begrüßen, daß sie bestimmter als je auf die Erkenntniß des ethischen Wesens Gottes gerichtet ist, was sich auch in trinitarischen Constructionsversuchen der achtungswerthesten Art aussprach (§ 30 b Schluß). Das wahrhaft Ethische besteht eben in der Einigung des wahrhaft Nothwendigen und Freien, steht aber selbst auch wieder mit dem Physischen und Intellectuellen im innigsten Zu-

sammenhang. Daß das Problem so liegt, steht fest, wie weit auch die Lösung noch hinter dem Ziele möge zurückbleiben. Wir wollen aber an die Arbeit gehen mit dem Bewußtsein, daß hier noch Schätze zu heben sind, auf welche das reformatorische Princip wie mit Fingern weist, ja deren Hebung für seine Reinerhaltung erforderlich ist; wollen uns auch nicht schrecken lassen durch den Schein der Abstractheit, der unvermeidlich ist, wo es sich um die reinen, alles beherrschenden letzten Principien handelt, die aber von selbst im weiteren Verlauf gleichsam Fleisch und Blut annehmen werden.

§ 31a Fortsetzung.

I. Die Trinität der physischen Bestimmungen des Gottesbegriffs.

Daß Gott nicht ein starres Sein, sondern lebendig ist, und Leben in ihm selber dadurch, daß er durch sich selbst lebt, ist früher besprochen (§ 21). Er hat und ist nicht bloß Leben für Andres, an das er sich verlöre, sondern vor Allem für und in sich selber, bedarf aber auch nicht wie wir eines Anderen außer ihm für sein Leben, eines Stoffes oder einer Anregung.[1] Er ist durch sich das Leben, weil er in sich die Aseität hat. Mit Recht sagt Julius Müller:[2] Der Begriff der Aseität sei ganz real und positiv zu fassen, als Selbstbegründung, Selbsterzeugung, vermöge deren Gott sich ewig zu dem macht, was er ist, nicht aber ein fertiges, starres Sein ist. Ist nun aber die göttliche Selbstbegründung als reale zu denken, so ist damit schon ein Unterschied in Gott, wenigstens eine Dyas gesetzt, Gott ist wirkender schlechthin, aber das Gewirkte ist nicht zunächst Welt, sondern dem Wirkenden schlechthin adäquat, absolute selbst wieder wirkende Wirkung. Dem ist nun hinzuzufügen: Diese zweite wirkende Ursache kann in ihrem Wirken nicht fortgehen zu einer endlosen Reihe gleicher, einer

[1] Joh. 5, 26.

[2] Lehre von der Sünde II, 170 ff. A. 3. Der Begriff der Aseität sei ein unumgänglicher, Gottes Unbedingtheit und Unabhängigkeit nicht ein bloß negativer Begriff, wie unsere alten Dogmatiker annehmen. Die wahre Bedeutung der Causa sui sei, daß Gottes Wesen seine eigne That sei. Aehnlich Frank, System der christl. Wahrheit I, 111. Etwas Grundloses anzunehmen kann nicht von der Vernunft verlangt sein.

dritten, die eine vierte wirkte und so fort in unabsehbarer theogonischer Reihe, das wäre die heidnische Vorstellung, sondern die Einheit der Gottheit bleibt nur bewahrt, indem die lebendige Wirkung oder das gewirkte Lebendige ewig den Weg zurückfindet zu dem ersten Wirkenden und so dem Ziele dient, daß durch sie als Wirkung hindurch Gott sich selbst ewig begründet. Es wendet sich Gott als *αἰτιατόν* Gotte als *αἴτιον* wieder zu, so daß das Causalitätsverhältniß in ein Wechselverhältniß übergeht (§ 21). Aber diese Zurückwendung des Gewirkten zum Wirkenden findet nur statt durch Vermittelung eines dritten, das sie eben so in Verschiedenheit erhält wie verbindet. In jedem lebendigen Organismus ist eine Wechselwirkung unbeschadet der Unterschiedlichkeit der Glieder; aber das ist nur dadurch möglich, daß das Leben nicht einer geraden Linie gleicht, auf der es immer Neues, Andres producirt, auch nicht eine bloße Hin- und Herbewegung zwischen zwei Punkten ist, sondern ein in sich zurückkehrender Kreislauf, oder dadurch, daß die relativ selbständigen, dirimirten Glieder zusammengehalten sind durch ein die Centrifugalkraft im Gleichgewicht mit der Centripetalkraft Haltendes Princip der Einheit, welches keines der beiden Glieder, auch nicht das Ganze ist, aber ebenso die Glieder in ihrem Unterschiede erhält und bestätigt, wie einigt. Dies Princip der Einigung im Organismus des absoluten Lebens nennen wir den H. Geist, dem auch eine physische Bedeutung zukommt. Er constituirt diesen Organismus mit, wie er selbst durch die Glieder desselben mit bedingt wird. Das Princip der Einigung setzt die Unterschiede voraus; wiederum aber auch die Unterschiede das Princip der Einigung, denn Gott könnte sich nicht dirimiren, wenn er nicht des Princips der Einigung sicher wäre. So wird durch Vermittelung des dritten die Selbstbegründung möglich: trinitas dualitatem ad unitatem reducit. Dagegen das Stehenbleiben bei einer Zweiheit der Principien würde das Ziel der Selbstbegründung nicht erreichen, weil ohne ein zur Einheit zurückführendes Princip entweder das Zweite ein Drittes, das Dritte ein Viertes und s. f. ins Unendliche producirte, oder müßte Gott, weil er, von sich ausgehend, sich nicht wieder erreichte, es gar nicht zu einer realen Causalität in sich kommen lassen und so bliebe er nur eine absolut einfache, mit sich identische, starre Substanz. Diese Wahrheiten sind großentheils schon Erkenntniß der griechischen Kirche.

Es ist ihr bleibendes Verdienst, daß sie über den sabellianischen Substanzbegriff und über den Arianismus, der Gott nur als Causalität der Welt, ihn in sich aber nur als den abstract einfachen Punkt der Identität mit sich selbst denkt, hinausgehoben, und für die Selbstunterscheidung Gottes, ebendamit aber für die ontologische Trinität die Grundlegung gewonnen hat, indem sie Gott, allerdings noch ohne nähere Erörterung und dogmatische Feststellung des dritten Gliedes, als absolute oder sich selbst begründende Causalität dachte.

II. Die logische Trinität.

Daß Gott selbstbewußt sei durch den Sohn, das zu denken lag frühe nahe, wenn er das Ebenbild des an sich unsichtbaren, nicht offenbaren Gottes oder der Spiegel ist, der sein Wesen (Hypostasis Hebr. 1) charakteristisch darstellt. Wie denn auch schon die Väter des vierten Jahrhunderts Constructionsversuche dieser Art gemacht haben. Nur wurde wieder der H. Geist lange nicht in Beziehung zum göttlichen Selbstbewußtsein gesetzt, während der Apostel ihm gerade hierfür eine eminente Bedeutung zuweist. Die genauere Betrachtung lehrt aber, daß das absolute göttliche Selbstbewußtsein nur kann trinitarisch gedacht werden. Wir fanden früher: Gott ist nicht bloß absolutes Denken, sondern auch Wissen.[1] Folglich, ist fortzufahren, ist er auch Wissen nicht bloß von Anderem, sondern vor Allem auch von sich selbst. Die absolute Energie seines Wissens muß auch in seine eigenen Tiefen dringen, und zwar so, daß er nicht bloß sein Denken denkt, sondern auch sein Sein und Leben, ja daß die ganze in ihm beschlossene Fülle der realen Kräfte des Lebens, der Schönheit und Harmonie durchleuchtet ist von seinem Selbstbewußtsein. Und dadurch ist er ideell, oder in Wissensform sein selbst mächtig und beherrscht alle Abgründe und Höhen, alle Breite und Weite seines Wesens. Nun gehört aber zu allem Wissen ein Gegensatz von Subject und Object, Denkendem und Gedachtem, und erst mittelst dieser Zweiheit und ihrer Einigung kommt Wissen zu Stande. Das Gleiche wird auch von demjenigen Wissen gelten müssen, welches Selbstbewußtsein ist. Das Object ist da zwar nicht ein fremdes, aber der eine und selbige Geist

[1] §§ 26. 27.

stellt sich, um sich zu wissen, sich selber gegenüber. In diesem Object vergegenständlicht, verdoppelt sich gleichsam der Geist in sich selber: es entwirft also der absolute Geist in solcher inneren Zeugung nicht zunächst ein Fremdes, z. B. ein Weltbild, nicht die Weltidee (wie viele Neuere voreilig schon hier den Uebergang zur Welt, wenigstens zur Idealwelt gewonnen zu haben meinen), sondern sein eigenes Gegenbild oder Ebenbild, auf daß er in ihm sich ergreife. Aber bei der Zweiheit, die hiemit gewonnen ist, können wir nicht stehen bleiben. Daß ein neues, drittes Princip erforderlich ist, damit das göttliche Selbstbewußtsein ewig vollendet sei, davon muß uns ein Blick auf die Entstehung des menschlichen Selbstbewußtseins überzeugen. Dasselbe ist damit noch nicht wirklich, daß das Menschenwesen, das an sich freilich von Anfang an Geist zu sein bestimmt ist, unter die Objecte seines Bewußtseins neben Anderem, Fremdem auch sich aufgenommen, sich selbst zum Object gemacht hat, was nur durch Selbstobjectivirung oder durch Diremtion in Subject und Object geschehen kann. Im Gegentheil, so lange vor das Bewußtsein des Menschen, oder seine Anschauung zwar auch er selbst tritt, aber nur wie eines der andern Objecte, so lange hat er wieder sich selbst noch nicht, sondern spricht von sich noch wie von einem Dritten, in der dritten Person, ist sich noch selbst entfremdet, denn er hat zwar unter Anderm auch sich als Object, aber weiß noch nicht, daß er, der Denkende selbst eins mit dem Gedachten ist, und umgekehrt. Er hat noch nicht aus dem Gedachten, gleichsam aus dessen Tiefe sich selbst, den Denkenden wieder herausgeschaut und so sich gefunden. Und so ist er noch nicht wirklicher, selbstbewußter Geist, nicht Ich. Der Geist des Menschen verhält sich zunächst zu sich nur wie zur Natur. Er bringt sich als actuellen erst dadurch hervor, daß er nicht bloß sich als Object sich gegenüber hat, sondern auch aus der Selbstobjectivirung zu sich zurückkehrt, und zwar denkend und bewußt, nicht bloß im Gefühl. Das sind aber Actionen, die der Natur versagt sind, denn es fehlen ihr die Potenzen dazu, die Factoren der Gottebenbildlichkeit. Wenn nun unleugbar ist, daß der Geist noch gar nicht als Selbstbewußtsein existirt ohne das Dritte, das sich Finden im Gedachten und Denkenden, ohne die Erkenntniß der Einheit beider, die seine That ist, so wird als Dasjenige, wodurch der Geist erst sich über das Naturdasein erhebt und actueller Geist

wird, das Vermögen zu bezeichnen sein, sich selbst als actuellen Geist hervorzubringen dadurch, daß er sich selbst findet und hat, oder daß er Selbstbewußtsein wird, oder Ich. Der actuelle Geist ist selbst diese Vermittelung mit sich selbst, des denkenden und gedachten, die in der Natur sich nicht findet, die nicht so in sich gehen kann, weil sie diese Tiefe und diese Vollständigkeit der Factoren der Intelligenz nicht hat, daher aus der Diremtion, die auch bei ihr sich schon theilweise findet, nicht in sich zurückkehren kann. Wenn ein Erwachsener zurückfällt auf diese Stufe und sich selbst fremd wird, da ist er mente alienatus, woraus besonders deutlich die Wichtigkeit wie die Neuheit dieses dritten Factors, des Princips der Rückkehr zu sich erhellt, das die dirimirten Glieder einigt. Gehört es aber so zum Wesen des Geistes als solchen, daß er Selbstvermittelung ist, sich selbst als actuellen Geist hervorbringt, und ohne jene nicht actueller Geist wäre, sondern nach Art des Kindes im Anfang Naturwesen bliebe, im Widerspruch mit seinem Wesen als Geist: so muß auch der absolute Geist diese Selbstvermittelung oder ideelle Selbsterzeugung sein, nur daß sie als ewig geschehende ihre Wirkung stets bei sich hat, nicht als erst zeitlich werdende zu denken ist. Um also Alles was er ist, mit seinem Selbstbewußtsein zu umspannen, setzt Gott dieses Alles, d. i. sich selbst in die Gegenständlichkeit für sich, concentrirt alle seine Fülle in einem Ebenbild seiner, das eine neue d. h. ohne die Selbstdiremtion nicht vorhandene Daseinsweise seiner ist, nicht ein bloßer Gedanke, sondern ein realer Gedanke, dem die Wesenheit und Fülle der Gottheit einwohnt und der ein absolutes Ebenbild der Gottheit ist, damit er sich in demselben ergreifen und wissen kann. In unserem Selbstbewußtsein freilich strahlt der Geist als an sich seiender in das objective Bild unseres Wesens, das wir in uns entwerfen, sein Wesen selbst nicht vollständig hinein. Wir sind uns in der Tiefe unseres Wesens selber ein Geheimniß; unser von uns gedachtes, in das Licht des Bewußtseins emporgehobenes Wesen ist nicht unser ganzes Wesen, und daher haben wir nur eine unvollkommene Selbsterkenntniß; da ist also auch der Unterschied des Denkenden und Gedachten, die Diremtion oder Objectivirung noch keine vollständig durchgeführte. Dagegen dadurch ist in Gott die vollkommene Selbsterkenntniß möglich, daß er in sein Gegenbild sich selbst real und objectiv hineinstrahlt. Ferner aber dazu, daß Gott sich

selbst wissende Wahrheit oder Weisheit sei, genügt gleichfalls die Zweiheit des Denkenden und Gedachten nicht; auch das genügt noch nicht, daß das Ebenbild, das nicht bloß Gedankenbild, sondern real ist, mehr sei als bloß gedachtes, gesetztes, nämlich selbstdenkend und setzend, und nicht in bloßer Passivität bleibt. Es kann nicht genügen, daß Gott nur Bewußtsein des Vaters vom Sohn oder vice versa ist, in beiden Seinsweisen aber Gott das Andere seiner selbst nur als Anderes wisse, nicht aber in dem Andern und durch dasselbe sich selbst. Da fände nur eine unendliche Hin= und Widerspiegelung des göttlichen Wesens nach entgegengesetzten Seiten hin statt; das göttliche Wesen könnte in ihnen sich nicht wissen, weil Gott als Denkender sich in dem Gedachten nicht wiederfände. Das geistige göttliche Wesen oder die Gottheit, die in doppelter Weise in ihnen actuell ist, bliebe als das gemeinsame Wesen beider unerkannt. Erst damit, daß die denkende und setzende Gottheit, die in beiden ist, in dem Andern, dem Gedachten, Gesetzten auch ihr eigenes Wesen weiß, ist das Selbstbewußtsein in Gott constituirt. Dazu aber ist ein drittes ebenso reales Princip der Einigung in Gott nothwendig, der H. Geist, dem Paulus für die Selbsterkenntniß Gottes in seinen Tiefen abschließende Dignität zuschreibt.[1] Dieses Dritte ist nicht die bloße Summe der beiden ersten Seinsgestalten der Gottheit, nicht das göttliche Wesen für sich, sondern eine der Existenzweisen des göttlichen Wesens, wie auch die beiden andern. Es ist Princip ihrer Einigung dadurch, daß es die Macht in Gott ist, welche die Einheit des Wesens in den Unterschieden in das Bewußtsein emporhebt. Es ist daher in seinem Hervorgang logisch, wenn auch nicht zeitlich, bedingt durch jene Zweiheit. Der H. Geist geht hervor aus Vater und Sohn. Aber auch diese, müssen wir hinzufügen, sind bedingt durch den Hervorgang des Geistes aus dem gemeinsamen göttlichen Wesen, da er ihre Rückkehr in die Einheit sichert. Ein drittes Princip könnte uns freilich der Einheit noch weiter zu entrücken scheinen, als die Zweiheit, allein jenes Dritte kommt ihnen nicht von außen, sondern entsteigt ihnen beiden zumal, die Unterschiede zugleich bestätigend und zur Einheit zurückführend. Es setzt sie beide voraus: aber da beide beseelt sind von dem Zuge der Gottheit, sich selbst in dem Andern zu erkennen, beherrscht von der

[1] 1 Kor. 2, 11.

Richtung auf die selbstbewußte Persönlichkeit, welche Richtung dem ganzen Processe vorsteht, so will gleichsam die Gottheit in jeder der beiden ersten Seinsgestalten je aus der andern das „Ansich" derselben, ihr Innerstes hervorschauen und hervorlocken um darin sich zu erkennen. Und das kommt ewig zu Stande durch den dritten Factor des absoluten göttlichen Geistes, das Princip der Einigung kraft der Gemeinsamkeit des Wesens.

Anmerkung. Auch in den menschlichen Gemeinschaften einigen sich Zwei durch ein Drittes, in welchem sie sich begegnen und erkennen. So ist das Kind als Drittes zu Vater und Mutter ein Vermittlungspunkt oder Band für ihre gegenseitige Liebe.[1] So ist das Dritte, worin sich die verschiedenen Glieder in ihrer Einheit erkennen, im Staate die gemeinsame Liebe zum Vaterland und seinen Ordnungen; in der Kirche die Gemeinsamkeit des Ursprungs und der Geschichte. Was die Einzelnen anlangt, so sind sie ihrer absoluten und ewigen Zusammengehörigkeit dann gewiß, wenn ihre Blicke sich gläubig in Christus begegnen und sie von dieser wesentlichen Einheit oder gemeinsamen Begegnung ein Bewußtsein gewinnen.

III. Die ethische Ableitung der Trinität oder die ethische Dreieinigkeit des göttlichen Willens.

Anmerkung. Die bisherigen Versuche der Construction einer Trinität aus ethischem Gesichtspunkt, namentlich aus der Liebe als einem Gegebenen, pflegten, wie wir sahen (§ 30b), zwei scheinbar entgegengesetzten Mängeln zu erliegen. Auf der einen Seite leisten sie zu wenig für die Bezeichnung von Unterschieden der göttlichen Seinsweisen; denn alle drei sind ihnen nur in gleicher Weise absolute Liebe, liebende und geliebte. Auf der andern Seite lehren sie eine dreifache Wiederholung dieser selbigen Liebe, was zu einer Trias von drei absoluten Persönlichkeiten führt, die durch ihre Liebe zu einer Art göttlicher Familie verbunden sind, was zum Tritheismus neigt und zur Behandlung der göttlichen Einheit als eines bloßen Gattungsbegriffes führt, unter welchem die Hypostasen als die drei ihn erschöpfenden Individuen stehen. So kann aber diese Einheit, Gott, nicht mehr selbst als persönlich bezeichnet werden. Damit kommt aber auch die Tendenz der Kirche nicht zu ihrem Recht, sie als verschieden, und doch wieder als zusammengehörig so zu denken, daß keine richtig gedacht sei, ohne die andern zugleich mit zu denken, d. h. sie sind nicht als Correlatbegriffe gedacht. Wir nun wollen nicht die Liebe als gegeben schon voraussetzen, vielmehr wie für die Aseität und das göttliche Selbstbewußtsein eine göttliche Trias zu Grunde liegt, so auch für die Liebe die Trias als Basis zu erkennen suchen. Gelingt es zu erkennen, daß der Begriff der Liebe überhaupt erst durch eine Dreiheit von Factoren zu Stande kommt, die verschieden und doch ewig zusammengehörig sind, so werden wir von beiden

[1] Worauf Schöberlein mit Recht aufmerksam macht.

bezeichneten Mängeln uns frei halten können. Und der Forderung der Harmonisirung der fortgebildeten Trinitätslehre mit dem evangelischen Glauben wird am ehesten entsprochen werden, wenn wir von den trinitarischen, im Glauben gegebenen Spuren uns leiten lassen, um in der göttlichen Dreieinigkeit das Urbild und Princip der in Gott freien, ethischen Persönlichkeit des Christen zu erkennen.

Wir haben wohl früher (§ 26) so viel erreicht, daß Gott als ethisches Urwesen, als das Urgute zu denken ist, und zwar als das reale Urgute. Aber die Art, wie er als ethischer zu denken sei, hatten wir noch nicht zu Ende führen können; vielmehr hatte sich eine Antinomie aufgethan, die dort noch nicht zu lösen war, von der wir aber hofften, daß sie in der Erkenntniß Gottes als der ethischen Trinität sich lösen werde. Es schien nämlich einerseits die Realität die Gott als Ethischem ursprünglich zukommen muß, nicht als ethisches Sein gedacht werden zu können, weil dem Ethischen vielmehr wesentlich ist, durch den Willen hervorgebracht zu sein, ja auch in dem Willen sein Dasein zu haben; denn ein willenloses oder nicht durch den Willen gesetztes ethisches Sein wäre eine bloße ethische Natur, contradictio in adjecto. Setzten wir aber andrerseits, daß das Gute in Gott seine Realität, ausschließlich dem freien Willen verdanke, so daß keinerlei gutes Sein dem Willen voranginge, so hätten wir als schlechthin Erstes nur einen von dem Ethischen in keiner Weise bestimmten, sondern es schlechthin erst setzenden Willen. Aber ein solcher ethisch gänzlich unbestimmter und schrankenloser Wille wäre vielmehr bloßer Machtwille, bloße Willkür, im Widerspruch mit dem Ethischen; denn dieses darf sich selber nicht der Willkür, die zufällig entscheidet, verdanken (weder so, daß zwar das, was gut ist, gewollt wird aber aus Willkür, noch weniger, wie hier der Fall wäre, so, daß was gut sei, durch die Willkür, überhaupt durch die Kategorie der Macht entschieden wird). Wir blieben abermals im bloß Physischen stehen, kämen über den Naturcharakter des Ethischen, also wieder über eine contradictio in adjecto nicht hinaus. Da machte nur Gottes Machtwille das Gute zum Guten; mit seinem Wesen aber hätte es keinen andern als accidentellen Zusammenhang.[1] Diese Antinomie ist

[1] Vgl. hiezu, was Trendelenburg in seinen Historischen Beiträgen zur Geschichte der Philosophie 1855, 2 in der Abhandl. Nothwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie S. 113. 126. 133. 135 wider die Gegensatzlosigkeit oder die

schon dem Platon aufgestoßen, wenn er die Frage aufwirft: ob das Gute gut ist, weil Gott es will, oder ob vielmehr zu sagen sei: Daß Gott das Gute wolle, weil es gut sei? d. h. wie sich das Freie und das Nothwendige in Gott zu einander verhalten? ob die Güte des Guten sich dem Willen Gottes zu verdanken hat, oder ob die Güte Gottes ihren Grund hat in der Güte des seienden Guten, das Gottes Willen bestimmt? Diese Frage konnte vor dem Christenthum nicht gelöst werden, weil da die Anschauung einer höheren Einheit des ethisch Freien und des ethisch Nothwendigen, in der beide Sätze zu ihrem Rechte kommen, nicht gegeben war. Aber auch das Mittelalter hatte noch nicht die bewußte Erkenntniß dieser höhern Einheit: sie ist vielmehr, wenn auch zunächst nur in anthropologischer Form, die Errungenschaft oder das Erbtheil der Reformation durch ihren Begriff von der neuen christlichen Persönlichkeit und durch die in ihr gegebene Unterscheidung, aber auch Einigung der Autorität, d. h. des sittlich Nothwendigen und der Freiheit, von Gesetz und Evangelium (§ 31). Daher finden wir, im Mittelalter bricht diese Antinomie Platons in neuer, verstärkter Form hervor und die ungeheuere Tragweite derselben, oder der Entscheidung für die eine von beiden Seiten stellte sich im ganzen sittlich religiösen Leben des Mittelalters dar; ja wirkt noch in den Anfängen der Reformation nach.

Duns Scotus (wie noch Baco u. A.) hält sich an die Willensseite. Er will nicht das innere Wesen Gottes selbst ethisch bestimmt denken, sondern Alles allein in das supremum arbitrium, in Gottes absolute voluntas gestellt wissen. Dieses arbitrium Gottes soll auch bestimmen, was als ethisch gut für die Welt der Vernunftwesen zu gelten habe.[1] Gott gebietet es nicht deshalb, weil es gut ist in sich, oder dem nothwendigen Wesen Gottes entspricht; sondern gut ist Alles, was wir gut nennen, nur weil Gott es gewollt, weil Gott es geboten und will, daß es für gut gelte, nicht aber deshalb, weil Gott darin sich selbst als das ethisch Nothwendige will. Urtheilt man so über das Ethische im Gebiet

reine Identität des Göttlichen in sich mit Beziehung auf den ethischen Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit bemerkt.

[1] Vgl. den Artikel D. Scot von A. Dorner, in Herzogs Real=Encycl. A. 2. III, 747. 749.

der ewigen Wahrheiten, so muß das folgerichtig auch auf das Logische u. s. w. ausgedehnt werden. Cartesius sagt: Es habe Gott frei gestanden, es unwahr zu machen, daß in einem Kreise die Radien einander gleich seien. Baco meint, das sei die Versuchung bei Adam gewesen, ein in sich Gutes zu suchen, statt bei dem empirischen Gebot stehen zu bleiben.[1] Die Folgen dieser Ansicht nun, welche nichts in sich selbst ethisch Nothwendiges gelten läßt, sondern was gut und böse sei, lediglich durch die Machtvollkommenheit und Willkür bestimmt werden läßt, sind sehr weitgreifend. Einmal kann da der Mensch in dem Guten nicht ein in sich Gutes, sondern nur das durch Gottes Machtvollkommenheit zufällig Auferlegte sehen, zur freien Erkenntniß aber der innern Güte des Ethischen also auch zum reinen Wollen des Guten, weil es dieses ist und nicht sein Gegentheil, nimmer gelangen. Das Motiv der Handlungen kann da nicht die innere Güte des Guten sein, vielmehr nur Rücksichten, die dem Guten selbst und an sich fremd oder zufällig sind. Denn es gibt ja da für ihn nichts in sich Gutes; sein Gegentheil wäre, wenn Gott es so gewollt hätte, ebenso verbindlich. Da wäre auch von einer inneren Nothwendigkeit der Strafe des Bösen, sowie der Versöhnung und des Versöhners zum Heil nicht mehr zu reden, sondern das Alles müßte von dem zufälligen Gebrauch abhängen, den Gott von seiner Machtvollkommenheit, seinem supremum dominium machen wollte, das die Gesetzgebung auch ändern kann, wie die scotistische acceptilatio zeigt, und wie das im Gedanken des Ablasses enthalten ist. Wenn aber Gott Das, was er heute bei Strafe verbietet, ebenso gut auch wieder für straflos oder gar für gut erklären kann, so ist es weder mit dem Guten noch mit der Verwerfung des Bösen ein wahrer Ernst. Es ist damit der Gottheit ein Indifferentismus gegen den Unterschied von Gut und Böse angesonnen, der nur eine Verehrung der göttlichen Macht ernstlich verlangte. Der Mensch aber bliebe damit für immer und nothwendig in letzter Beziehung auf der Stufe blinden Autoritätsglaubens und der Fügsamkeit gegen die Macht in Furcht oder Hoffnung festgehalten. Was dem Menschen als gut und böse, ja als wahr zu gelten habe, würde so zu einer bloßen Frage der Positivität göttlicher Gesetzgebung; und die Kirche, sofern sie ein Wissen von dem hat, was Gott geordnet, ist dann

[1] Mißtrauen in berechtigte Autorität darf aber nicht für Wahrheitsstreben gelten.

die Autorität oder das Gewissen für den Einzelnen. Die ganze sittliche Lebensordnung bleibt so etwas Zufälliges, ja Atomistisches, Zusammenhangsloses, nicht mit der Logik der Welt, der Ontologie Zusammenhängendes; auch nicht mit Gott als dem in sich Guten, so daß Ethik und Religion nur lose verbunden wären. Wenn endlich Gottes ethische Gesetzgebung willkürlich ist, weil das was Gott gebietet, nicht mit seinem Wesen gegeben sein, sondern nur von seinem Willen abhängen soll, so kann es auch wesentlich verschiedene Arten des Guten geben, selbst innerhalb der Menschheit, so kann Gott auch der Willkür des Menschen Vieles freigelassen haben und da ist dann Raum für Ueberpflichtiges, für Verdienst im strengsten Sinne. Das Gute bleibt da eine Vielheit von Gesetzen und wird keine Einheit. Dieses und Aehnliches ist die Folge, wenn man als das Oberste und Entscheidende in Gott die freie Machtvollkommenheit des Willens setzt, die schrankenlos und exlex erst bestimme, was gut oder böse sein soll, kurz, das Ethische vom Physischen ableitet.[1]

Umgekehrt will dagegen Thomas ein ethisch Nothwendiges, in sich Gutes lehren, er will nicht vom göttlichen Machtwillen oder von der Willkür abhängen lassen, was gut heißen soll oder böse. Aber da bleibt die Frage übrig: wie soll dieses Gute, das nicht erst durch Gottes Willen

[1] In der Reformation hängt zum Theil auch die Prädestinationslehre noch mit diesem scotistischen Irrthum in dem Maße zusammen, als sie die Allmacht (supremum arbitrium dei) als das Oberste, alles Bedingende ansieht. Doch ist das im orthodoxen reformirten System nicht durchgeführt, welches an Gottes Gerechtigkeit, ihrer Nothwendigkeit und Güte in sich festhielt. Dagegen haben die Arminianer diese Consequenzen gezogen in Bezug auf Gesetz, Strafe, Versöhnung, wie noch mehr die Socinianer. Dieser unethische Irrthum zieht sich aber auch durch neuere Erscheinungen z. B. in England bei S. W. Hamilton und Mansel, welche meinen, es gebe wenigstens kein Wissen von dem in sich Guten, sondern nur von dem, was für gut zu gelten hat, sei es nach empirischer Beschaffenheit des Menschen, — während doch das Gute die Norm der Empirie sein muß — sei es aus positiver göttlicher Gesetzgebung. Mansel redet sogar von einer Macht Gottes, von der er Gebrauch bei Israel gemacht habe, Sittengesetze wie Naturgesetze zu suspendiren. Er nennt dies „moralische Wunder". Aber wenn es nichts in sich Wahres, Gutes gibt, so kann auch das Wahre sich dem Menschen nicht als in sich wahr beglaubigen, so bleibt nur der blinde knechtische Gehorsam des Gesetzesstandpunktes (Nomismus) übrig. Wird das auf den christlichen Glauben angewendet, so heißt das: auf Nichtwissen von dem In-sich-Wahren, ja auf die vermeintliche Unmöglichkeit eines solchen Wissens den Glauben gründen, d. h. auf Skepticismus (§ 9).

gesetzt wird, sondern welches wollend er gut ist, zunächst existirend gedacht werden? Als Gesetz oder aber als Sein?

Wenn als Gesetz, so hätten wir über den wollenden Gott eine ethische Norm gestellt, die wie ein Fremdes, Uebergeordnetes ihn normirte. Wäre es nun von selbst bestimmend, beherrschend für Gottes Willen, so wäre das ethische Gesetz über ihm eigentlich Gott. Und auch wenn man sagte, das Gesetz des Guten erkenne Gottes Intellectus, aber als ein ursprünglich Außergöttliches, das in sich wahr und gut, von selbst nach Art einer Naturnothwendigkeit das Sein und den Willen determinire, so bliebe wiederum ein solches an sich ohne und außer Gott Wahres und Gutes ein Ungedanke. Ja, wenn doch von ihm Gottes Wille abhängig wäre, wo bliebe in solcher Unfreiheit, in der für den Willen keine wahre Stelle ist, die heilige Liebe?

Nennte man andrerseits das gute Sein selbst Gott, dächte aber dieses gute Sein als die Macht, die naturartig den Willen in Selbstlosigkeit determinirte, so führte das wieder zu der Leugnung davon, daß in Gott auch freie Setzung des Guten oder Liebe sei. Aber so könnte wiederum das ethische Ideal für den Menschen nicht die göttliche Persönlichkeit sein. Ein Gott, in welchem nicht die freie heilige Liebe ist, sondern nur eine naturartige Güte, kann auch diese freie Liebe nicht offenbaren noch in uns pflanzen. Da widerstrebte es dem Begriff des Menschen nicht, daß er (ähnlich wie angeblich Gott durch seine Natur), nur naturartig, magisch durch die Kirche und ihre Sacramente bestimmt werde, darüber aber nicht hinaus komme. Da wäre auch für die Verwirklichung des Sittlichen im Menschen nicht mehr Freiheit in Anspruch zu nehmen.[1] Und wie die scotistische Lehre zu einem Pelagianismus führt, der freilich auch wieder von der Kirche abhängig macht, so die thomistische zur Magie der Gnade, beidemale aber ist der wahre Begriff der gottebenbildlichen Persönlichkeit verscherzt. So liegt der oberste theologische Grund von dem endlosen Schwanken des Mittelalters zwischen Pela-

[1] Spinoza verwandelt gleichfalls den göttlichen Willen in eine bloße Naturnothwendigkeit. Auch Leibniz nähert sich im berechtigten Gegensatz zu Cartesius zu sehr dem Thomas, nach welchem der Wille selbstlos durch Gottes Natur oder Intellectus determinirt wird. Vgl. meine Abhandlungen über Schellings Potenzenlehre und über die Mansel-Mauricesche Controverse Jahrbb. für deutsche Theol. a. a. O. Trendelenburgs Hist. Beiträge zur Gesch. der Philos. a. a. O. und S. 347. 331.

gianismus oder Gesetzlichkeit und zwischen Magie der Gnade darin, daß die mittelalterliche Gotteslehre das ethisch Nothwendige und das Freie nicht zusammenzufassen weiß, sondern sich beides ihr nur ausschließt, wie Dasselbe auch in der katholischen Heilslehre hervortritt während erst in der evangelischen Form des Glaubens das Freie und Nothwendige, Gnade und Freiheit sich einigen.

Daß nun aber Gott, der als der Urgute zu denken ist, ebendeshalb beides, das ethisch Nothwendige und das ethisch Freie sein, also diesen Gegensatz in sich tragen oder sich ewig in denselben dirimiren muß, haben wir schon oben (§ 26 Schluß) gesehen. Jene alte Streitfrage, ob Gott gut ist, weil er das Gute will, oder ob das Gute gut ist, weil Gott es will, muß so beantwortet werden, daß Beides anerkannt wird: Gott will das Gute, weil es gut in sich ist, und es ist gut, weil er es will. Beides ist im religiösen und wissenschaftlichen Interesse zu setzen, beides kann aber nur dann zugleich gesetzt werden, wenn das Urgute, das Gott ist, nicht eine bloß einfache Seinsgestalt hat, sei es als ethisch Nothwendiges oder Freies, sondern eine mehrfach verschiedene, aber absolut zusammengehörige und sich gegenseitig bedingende. Um dieses zu zeigen, müssen wir ausgehen von dem ethisch Nothwendigen, nicht von dem Freien. Denn setzen wir als Erstes mit D. Scotus in Gott nur den absolut freien Willen, ohne ein logisch vorangehendes Nothwendiges, ohne Bedingtheit und Bestimmtheit durch ein ethisch Nothwendiges oder das Gute schlechthin, so käme es nie und nimmer zur ethischen Wirklichkeit oder ethischen Freiheit. Denn auch wenn das Gute oder etwas als Gutes gewollt würde, aber willkürlich, so wäre doch nicht das Gute verwirklicht. Das In-sich-Gute, Nothwendige, nicht willkürlich Gesetzte muß gewollt werden auf nicht willkürliche und doch freie Weise: so erst ist das Ethische verwirklicht.

2. Muß nun also mit dem Ethisch-Nothwendigen begonnen werden, so ist vor Allem zu lehren: Das Ethisch-Nothwendige muß ein Sein haben, und zwar in Gott selbst, oder vielmehr Gott selbst muß das Ethisch-Nothwendige oder das Heilige sein. Denn 1. Die Idee des Ethischen ist nicht durch Willkür gesetzt, es ist das in sich Vernünftige und Gute dem zugleich Sein zukommt (S. 303). 2. Dieses Ethisch-Nothwendige kann aber auch nicht über Gott sein als Gesetz, Macht oder Fatum über ihm; sondern

fällt, da es die höchste Wahrheit in sich selber ist, in den Umkreis des göttlichen Seins. Das ethisch Nothwendige hat sein ewiges Sein so sehr in Gott, daß er vielmehr selbst das ethische Gesetz und das ethisch-nothwendige Sein ist, und deshalb hat es seine Wahrheit, daß alles Gute gut ist, weil vom Begriff Gottes als des ethisch-nothwendigen Seins gefordert. So ist Gott zuerst als der Ort, wie der ewigen Wahrheiten überhaupt, so der ethischen Wahrheit zu denken, in ihm urständen sie, als das Nicht-nicht-sein-Könnende. Das Ethische aber hat so zunächst in Gott die Gestalt, daß er die heilige Urmacht ist, die auf sich nicht kann noch will verzichten, sondern die sein und gelten wollen muß als die heilige Nothwendigkeit des Guten, die es selbst ist, als das *ὅσιον*.[1] Diese erste Seinsgestalt Gottes als des ethischen nennen wir mit dem Neuen Testamente und nach kirchlichem Herkommen das Princip der Vaterschaft in Gott. Durch Gott als Vater ist es, daß es in sich Wahres, Nothwendiges, Gutes giebt und eine Erkenntniß des in sich Wahren und Guten möglich ist. So ist in der H. Schrift der Vater auch gedacht für die Welt der Offenbarung. Es ist in seinem nicht willkürlichen, sondern nothwendig guten Sein das Gute und Heilige begründet. Die Gesetzgebung im Innern des Menschen und auf Sinai weist auf ihn zurück, und selbst der Sohn sieht in ihm nach so vielen Stellen des N. T. das ethische *δεῖ* und will nichts Anderes als gut, als was er im Vater sieht.[2] Die Sünde als Willkür, Gegensatz gegen das Ethisch-Nothwendige trennt von Gott dem Vater; der Versöhner bringt sich als Bürgen, dem Vater dar zur Versöhnung der Welt; wie Jesus ihn auch vor seinem Hingang zum Tode anredet: heiliger Vater, gerechter Vater.[3] Der Gott des A. T. ist überwiegend der heilige Gott. Ebendaher, weil das ethisch Nothwendige auch für das Weltziel das Entscheidende sein muß, ist dem Vater auch durchweg die Fassung des Rathschlusses beigelegt.

Aber dieses ethisch nothwendige Sein, oder das Heilige, das

[1] S. o. S. 308. Aus dem Obigen erhellt auch, warum das göttliche Princip der Offenbarung (der Logos) zuerst die Seinsgestalt des Ethischen als des „Heiligen" offenbaren mußte.

[2] So schon Luc. 2, 49; vgl. Joh. 8, 29.

[3] Joh. 17, 11. 23.

Gott ist, ist nicht die Beschreibung des ganzen ethischen Gottes, sondern es ist nothwendig, eine zweite Seinsweise Gottes auch für das Ethische zu denken. Wäre Gott als ethischer nur ein Sein, das er in keiner Weise gesetzt hätte, oder setzte, wäre er als ethischer sich selber nur gleichsam unwiderstehlich ohne sein Zuthun, ohne Freiheit gegeben, so wäre das ethischer oder vielmehr unethischer Naturalismus. Die Gottesidee würde zum Fatalismus zurückschwanken. Vielmehr die ewige Selbsthervorbringung, welche schon aus Gottes physischen Bestimmungen wie aus dem Selbstbewußtsein folgt, muß auch als ethische Selbsthervorbringung gedacht werden. Das Gegentheil wäre Tod des Ethischen, was man sich recht deutlich vergegenwärtigt, wenn man sagen wollte, Gott müsse nach physischer Nothwendigkeit die Liebe sein. So gewiß es also zur ethischen Wirklichkeit gar nicht kommen könnte ohne ein ethisch Nothwendiges, das in den Umkreis des göttlichen Seins fallen, eine göttliche Seinsgestalt sein muß, so gewiß will Gott, da er Geist ist und da ihm widerspricht, bloß eine ethische heilige Natur zu sein, sich selbst nicht ein bloß gegebener sein, ein unbeweglich starres ethisches Sein, sondern er will sich als Ethischen lebendig setzen; er hat daher ewig in sich auch das Princip ethischer Bewegung aus sich selbst, oder dem ethisch Nothwendigen gegenüber auch das Princip des Freien als des Werkzeuges für seine ethische Selbsthervorbringung oder Selbstverwirklichung zur absoluten ethischen Persönlichkeit und zur lebendigen Liebe, denn ohne Freiheit, Wollen aus sich ist keine Liebe möglich. Dieses zweite Princip nennen wir Gott als Sohn, die Daseinsweise des geistigen Gottes in Form der Freiheit, wie ja abermals nach dem N. T. und nach kirchlicher Sprache der Sohn das göttliche Princip des Reiches der Freiheit, der Geschichte ist, das Princip der Bewegung ohne Selbstverlust, aber der Bewegung auf Grund der gegebenen Basis, so daß die Willkür kann ferne bleiben. Denn weit entfernt, daß sich das Princip des Freien von dem Ersten losreißen und als Totalität sich für sich als Ganzes constituiren müßte, ist das Freie in Gott auf das ethisch Nothwendige als das logisch Erste zurückbezogen wie für dasselbe gewollt. Diese innere Beziehung des Sohnes auf das ethisch Nothwendige ist im N. T. bei dem menschgewordenen Sohne ausgedrückt durch den Gehorsam, der aber nicht der eines Knechtes oder subordinirten Wesens ist, wie wir gleich sehen,

sondern des freien Sohnes des Hauses im Unterschied von den Nicht=freien.[1] Ihm ist daher auch den Menschen gegenüber aller Zwang fremd, wie alle nur sinnlichen, nicht dem Innersten entsprechenden und von daher kommenden Motive, daher er um die Liebe der Menschen wirbt und die sich ihm Hingebenden recht frei zu machen fähig und gewillt ist.[2]

Ist nun dieser Gegensatz des ethisch Nothwendigen und des Freien, den wir in Gott, soll er der Urethische sein, nicht missen können, ein Widerspruch, oder läßt sich erkennen, wie beide Seinsgestalten in dem Einen Gott zusammengehen? Gehen wir aus von dem Guten, als dem nothwendigen heiligen Sein, das absolut an Würde und Werth ist, so ist seine Nothwendigkeit nicht blinde *ἀνάγκη*, niemals ethisch blindes Fatum, sondern zugleich ist das ethisch Nothwendige auch das in sich Wahre, Vernünftige, Lichtvolle. Weil es (oder Gott in ihm) das ethisch Nothwendige vertritt und ist, so ist nicht mechanischer Zwang, Willkür oder *τυραννίς* trotz seiner Macht bei ihm. Es ist der Freiheit nicht abhold, sondern das ethisch Nothwendige verlangt nach seinem eigenen Begriff vielmehr nach seinem scheinbaren Gegentheil, der Freiheit als der absoluten Form, die allein dem ethisch Nothwendigen adäquat oder genehm ist. Das ethisch Nothwendige will seine Actualität durch die Freiheit und in ihr haben, es ist ein Liebhaber der Freiheit, und das Freie erblüht so aus seinem scheinbaren Gegentheil. Gott ist auch als väterliches Princip nicht ein starres Gesetz oder Sein, sondern ethischer Geist, in ihm ist auch Wille zur Selbstbehauptung des Ethischen als des Heiligen, wie Wollen des Freien, und zwar nothwendiges Wollen desselben als der nothwendigen Form für das ethisch Nothwendige. Aber zweitens wie das ethisch Nothwendige seine Freude hat an dem Freien, für das es sein will, so strebt auch das Freie, das Princip der Freiheit in Gott zum Nothwendigen zurück und will durch dieses Nothwendige sich bedingen. Denn zwar an sich hat das Freie die Macht, zu wollen was es will. Aber wenn es sich von dem ethisch Nothwendigen lossagte, so könnte es sich selbst nicht behaupten, weil es in Widerspruch mit dem in sich Wahren und Guten träte, das als solches zugleich das Vernünftige, Logische ist, und zu bloßer Willkür würde. Dasjenige Freie aber, wovon wir reden, ist gött=

[1] Joh. 15, 15. 16, 13. 14, 17. 15, 26. Röm. 5, 17. Matth. 17, 25 f.
[2] Joh. 8, 32.

lich, als zweite Existenzweise der Gottheit gesetzt, und kann nicht aus der göttlichen Sphäre fallen, weil es in seinem Grunde mit demselben Göttlichen zusammenhängt, das auch das ethisch Nothwendige darstellt und ist. So sehen wir von beiden Seiten, daß sich das ethisch Nothwendige und Freie nicht ausschließt, daß sie keinen Widerspruch bilden, sondern daß die Möglichkeit ihrer Einigung da ist. Die Wirklichkeit dieser Einheit wird aber aus Folgendem deutlich. Wenn der Sohn mit seinem Willen zwar hingewendet wäre zum ethisch Nothwendigen oder Guten, aber nur als zu einem andern Willen, oder als zu einem bloßen Gesetz, das ihm auferlegt wäre durch das ethisch Nothwendige, so wäre er in dem Guten, wenn auch willig doch als in einem Fremden, das ihm gesetzt und gegeben wäre. Das Freie muß in dem ethisch Nothwendigen auch das In-sich-Gute und eben daher die Wahrheit des eignen Wesens wissen und wollen können, sonst ist ihm das Gute nur erst ein Andres, dem das Freie sich, wenn auch willig, unterwirft. Das wäre aber falscher Subordinatianismus. In diesem bleiben jetzt Viele stehen, aber eine wahre Trinität kann nicht herauskommen, wenn die Glieder nicht alle ebenbürtig, wie Correlate sind. Wollte der Sohn zwar das ethisch Nothwendige des Vaters, aber ergriffe er darin nicht auch sich, seine eigene Wahrheit, die Wahrheit des Freien, weil das ethisch Nothwendige das Vernünftige ist, so träte er aus der Coordination zurück in die Stelle des creatürlichen Gehorsams. Auch in uns ist die Gottebenbildlichkeit noch nicht verwirklicht, so lange wir zwar Gewissen also irgendwie Bewußtsein des ethisch Nothwendigen und Guten haben, aber noch nicht das Bewußtsein des Guten als Guten, als des mit der Vernunft, also auch mit unserem eigenen wahren Wesen Gegebenen, sondern erst dann, wenn die Freiheit in dem scheinbaren Gegentheil ihrer selbst, dem unverrücklichen objectiven Gesetz die Wahrheit des eigenen vernünftigen Wesens sieht und will, darin sich selbst wiedergefunden hat und trotz der Gegebenheit des Gewissens nicht ohne Selbstgesetzgebung und freie Erkenntniß ist.

Wie nun aber die absolute Einheit des Nothwendigen und Freien, durch welche der Mensch nach dem Standpunkt der Reformation über Willkür wie über den Standpunkt der bloßen Gesetzlichkeit hinausgehoben ist, erst durch den H. Geist im Innern sich vollzieht, so wird auch in Gott diese Einigung erst durch das dritte Princip vollbracht, und Ein und

dasselbe ist es, nämlich der H. Geist, der ursprünglich und urbildlich in Gott das ethisch Nothwendige und Freie einigt und der abbildlich dasselbe in dem Menschen, Gottes Ebenbilde vollbringt. Es ist der H. Geist, der, wie als erkennender, so auch als ethischer in den Tiefen der Gottheit waltet (1 Kor. 2) und durch welchen Gott als Sohn in dem Wesen oder in den Tiefen des ethisch Nothwendigen, des Vaters, auch das Wollen des Seins des Freien, also auch das Freie d. h. sich selbst erschaut und findet; durch den aber auch umgekehrt Gott als Vater in dem Freien das ethisch Nothwendige als frei gewollten Inhalt, d. h. aber sich selbst findet und erschaut. In den Tiefen beider göttlicher Principien, Gottes als Vaters und als Sohnes, ist die einige und selbige, dem Ethischen geweihte und für das Ethische die göttlichen Unterschiede wollende göttliche οὐσία, welche durch das dritte Princip, den H. Geist, ewig heraufgeführt wird wie an den Tag des göttlichen Bewußtseins (S. 408) so des Willens, um beide sich in ihrer Einheit wissen zu lassen. So vermittelt sich ewig durch den H. Geist als Einheitsband das sich Wissen und Wollen des Freien im Nothwendigen und des Nothwendigen im Freien, d. h. die absolute, selbstbewußte, freie Liebe. Denn Liebe ist Einheit von ethischer Nothwendigkeit und Freiheit, weil sie das ethisch Nothwendige als solches, d. h. mit Bewußtsein und mit absoluter Lust will.[1] Sie ist die Wahrheit des Geistes: formell, weil sie absolute Einheit der göttlichen Intelligenz und des göttlichen Willens; inhaltlich weil in ihr das schlechthin Werthvolle, Gute zu ewig lebendiger Wirklichkeit gebracht ist.

Die geschilderte Ontologie oder Metaphysik der Liebe bildet nun aber zugleich den Abschluß des Processes, durch den Gott ewig absolute Persönlichkeit ist.[2] Die Wichtigkeit dieses Begriffs, der seine Beziehung auf die göttliche Intelligenz, wie auf den göttlichen Willen hat, verlangt aber nach beiden Seiten noch eine eingehendere Betrachtung.

3. Gott ist absolute Persönlichkeit, indem er Einheit des absoluten Selbstbewußtseins und der absoluten Selbstbestimmung ist. Das

[1] Besonders klar erkennt auch Liebner in der Liebe die Einheit des sittlich Freien und des sittlich Nothwendigen.

[2] Mit aller Entschiedenheit sieht auch Frank, System der christl. Wahrheit a. a. O., in der Trinität den ewigen Proceß der göttlichen Persönlichkeit.

göttliche Wissen wäre ein unvollständiges, wenn er zwar alles Andere aber nicht sich wüßte (s. o. S. 405. 406), oder wenn in sein Bewußtsein er selbst wie Alles fiele, aber wenn er in dem Object seines Bewußseins, das Er ist, nicht sich wüßte und ergriffe. Sein Wille wäre nicht wahrhaft frei, wenn er nicht in dem absolut Guten sich wollte wie wüßte. Ist aber zu lehren, daß er in der Totalität seiner inneren Bestimmtheiten absoluter Gegenstand seines Bewußtseins und seines auf sich selbst gerichteten und sein selbst mächtigen Willens sei, so ist damit das ausgesagt, was der Ausdruck „absolute Persönlichkeit" will, der um möglicher Mißverständnisse willen nicht aufzugeben ist.

Es erheben sich aber noch immer gegen die Anwendung dieses Begriffs auf Gott Einwendungen. Manche meinen, für den absoluten Inhalt, das universale Princip des Seins sei diese Form zu eng, Gott würde dadurch Anderem gegenüber begrenzt und endlich. So sei aber die Persönlichkeit, mit der man doch einen Vorzug von Gott aussagen wolle, vielmehr eine Beschränkung oder Beraubung seiner Absolutheit, daher sei Gott zwar nicht unterpersönlich, aber auch nicht persönlich, sondern überpersönlich und insofern unpersönlich zu denken. Wie schon Fichte darin eine Verendlichung fand, so auch Hegel, daher jener bei einer sittlichen Weltordnung stehen blieb, doch nicht ohne sich genöthigt zu sehen, von dem ordo ordinatus zu einem ordo ordinans überzugehen, der wenn er als reale, sittliche Macht gedacht ist, wieder zu dem absoluten, sich selbst als das Urgute wissenden und wollenden Geist führen wird. Hegel'n ist Gott der Weltgeist, dem er an ihm selbst nicht Persönlichkeit meint zuschreiben zu können, weil er damit ein einzelnes endliches Wesen würde, daher er ihm nur ein ewiges Subjectiwerden in den endlichen Geistern beilegt, also das Princip endloser, ewiger Selbstverendlichung, welche ihm die Form für die Verwirklichung seiner Unendlichkeit ist. Dem „Pantheismus des Processes" ist mit Recht entgegengehalten:[1] daß das menschliche, (endliche) Denken unmöglich mit dem Absoluten eins sein könne, die Abhängigkeit und Unvollkommenheit nicht los werde, sonach Gott nie zu absoluter Verwirklichung als absoluter Geist käme, wenn er nur in endlichen Geistern seine Wirklichkeit hätte,

[1] Z. B. vgl. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage 1878. S. 403. 413—418.

und nicht vielmehr auch in sich selbst absolutes Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung wäre. — Ein weniger bedeutender Einwurf ist: das Selbstbewußtsein, also auch die Persönlichkeit werde nur durch Repelliren eines Andern, gegen das der Geist sich selbst behaupte, setze also ein Anderes, Endliches und dessen Einwirkung auf den leidentlichen Geist voraus: beides aber sei durch die Gottesidee ausgeschlossen. Allein schon das Selbstbewußtsein wird uns nicht von außen gegeben, wenn auch angeregt, ist vielmehr ursprüngliche That des Geistes selbst. Wie aber für Gott in der bewußten Setzung seiner selbst, die überall That ist und nicht Leiden, die ein Sich-selbst-haben und Sein-selbst-mächtig-sein aussagt, ein Mangel oder etwas Gottes Unwürdiges liegen soll, ist nicht abzusehen. Es ist ja damit etwas sehr Positives ausgesagt, daß Gott bei sich und für sich seiender, sich selbst besitzender absoluter Geist sei. So wenig erzeugt selbst bei uns das Weltbewußtsein (das Du) unser Selbstbewußtsein (das Ich), daß vielmehr erst nachdem der Geist sich von sich unterschieden hat, er auch sich bewußt von anderem unterscheiden kann. [1] — Schleiermacher sagt, daß der Fromme zwar fast unvermeidlich im Momente der Andacht sich Gott persönlich vorstelle. Aber damit sei Gott beschränkt gedacht, in den Gegensatz hereingezogen, sofern er der Welt oder dem Frommen als Person oder als Du nur könne gegenübergestellt werden, wenn er eine Grenze an der Welt habe.[2] Daran ist richtig, daß die Welt (oder das Ich) nicht ursprünglich Gott gegenüberstehen kann, was dualistisch wäre, vielmehr ist er ursprünglich allein das Sein und Alles Sein. Aber dadurch ist nicht ausgeschlossen ein Reich der Möglichkeiten von Solchem, was er nicht ist, und ein Reich der Verwirklichung dieser Möglichkeiten durch ihn ohne daß dadurch für ihn eine Beschränkung entsteht. Ist Gott, wie Ursein, so auch Princip aller Wirklichkeiten oder ihr steter realer Möglichkeitsgrund, so kann nichts ihn

[1] Vgl. Lotze, Mikrokosmus III, 565 ff. Pfleiderer, Wesen der Religion S. 194. Derselbe führt (Religionsphilosophie S. 418) des Thomas Worte Summa I, 19, 2 an: Deus alia a se intelligit intelligendo essentiam suam (die jedoch nicht sagen wollen, daß der Inhalt des göttlichen Selbstbewußtseins nur das Weltbewußtsein sei).

[2] Schleiermacher, Reden über die Religion. Andererseits: Dialektik S. 422: Spinoza's Formel: natura naturans sei physisch und daher „hypophilosophisch"; S. 156: Gottes Begriff sei in ihm selber. Philos. Ethik, A. v. Schweizer S. 16: Das Absolute sei Subject-Object, weil es weder als Wissen das Sein, noch als Sein das Wissen außer sich habe.

von sich ausschließen, weil er Alles dynamisch in sich befaßt und umschließt. Eine solche Unendlichkeit hat Gott nicht und muß er nicht wollen, daß er gleichsam allen Raum mit seinem Sein ausfüllte und für nichts praeter se Raum ließe, also außer sich nur das Nichts duldete, alles Mögliche aber vom Sein überhaupt, nicht bloß von der absoluten Aseität ausschlösse. Vielmehr kann Gott eine von ihm verschiedene Welt wissen und wollen ohne durch sie beschränkt zu werden. — Der Einwurf des Origenes: Wenn Gott sich selbst begriffe, so könnte er nicht mehr als unendlich gedacht werden, ist bereits S. 311 besprochen. Gottes Unendlichkeit ist nicht Unbestimmtheit, logische Unbegrenztheit. Vielmehr, weil Gott etwas sehr Bestimmtes ist, ja das Bestimmteste, kann er auch von seinem Intellect und Willen umspannt werden, die dem göttlichen Inhalt adäquat und gewachsen sind. — Nun sagen aber noch Andere: wie es sich auch mit dem objectiven Wesen Gottes verhalten möge, die Form unseres Denkens sei jedenfalls zu eng, um Gottes Unendlichkeit zu umfassen; er dürfe von uns namentlich nicht persönlich gedacht werden. Unser Denken, an die Formen der Sinnlichkeit, also Endlichkeit gebunden, könne, Gott persönlich denkend, nicht anders als Gott verendlichen,[1] d. h. sein Wesen aufheben. Allein dieser Einwurf enthält einen innern Widerspruch. Wenn die Meinung ist, daß jeder bestimmte Begriff Gott verendlichen müßte, so liegt darin ein Wissen von Gottes Unendlichkeit, also doch von einer Bestimmtheit Gottes. Wird aber geantwortet, die Gewißheit hievon sei nur im Gefühl, so ist damit zugegeben, daß unser Geist doch nach einer Seite für das Unendliche zugänglich sei und umgekehrt dieses für den Geist. Es ist aber eine willkürliche Annahme, daß unser geistiges Wesen von Haus aus disharmonisch angelegt und namentlich das Erkennen, das doch auch im Gefühl nicht fehlt, schlechthin nur Endliches aufzufassen befähigt sei. Treffend ist gegen diese Ansicht bemerkt worden, daß sie Vorstellung und Denken verwechsele. Wir können Vieles denken, wovon wir uns keine anschauliche und erschöpfende Vorstellung machen können. Auch hier bleibt zu erwidern: Bestimmtheit (determinatio) ist nicht mit Schranke (negatio) zu identificiren. — Endlich, und damit dürfte das Wichtigste hervorgehoben, und die Frage zur Spitze der Entscheidung

[1] So die Dogmatik von Lipsius § 257 und öfter, nach Jacobi s. o. S. 194. Gegen ihn treffend Pfleiderer a. a. O. 1878. S. 416. 417.

gebracht sein, macht man geltend: Persönlichkeit würde Gott zu einem Individuum oder Einzelwesen machen, wenn auch zum obersten ersten Glied in der Reihe des Besondern, Endlichen (s. o. S. 306); aber vielmehr sei er das allumfassende Allgemeine,[1] die Totalität oder das Ganze, zu dem das Einzelne, namentlich auch die Personen sich nur als Theil verhalten. Allein abgesehen von der Anwendung der inadäquaten Kategorie des Quantum auf die Gottheit, mit der man gerade nur auf einen Grad- oder Stufenunterschied zwischen Gott und dem Endlichen käme, ist zu entgegnen: Es liegt der Begriff des Absoluten nicht in der Linie des endlichen Einzelnen, weil Gott allein Aseität hat und der allgemeine Realgrund ist. Aber ebendeshalb ist er auch nicht das Allgemeine in dem Sinn, daß er alles Besondere wäre oder gar nur dessen Summe. Er ist auch nicht etwa der realistisch vorgestellte Gattungsbegriff zu allem besonderen Sein. Sondern das Allgemeine ist er in dem Sinn, daß er, das Urwesen, der Urgeist, wie er ursprünglich allein als das Sein logisch gedacht werden muß, auch der allgemeine Möglichkeitsgrund von allem ist, was er nicht ist, und was seine Wirklichkeit erst seinem selbstbewußten Willen verdanken kann. Will man diesen nicht der Wirklichkeit der Welt logisch vorangehen lassen, ja will man auch das Mittelglied des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung des persönlichen Gottes, die zu ihrem Inhalt Gottes Absolutheit mit all ihren Bestimmtheiten haben, überspringen und zur Welt dadurch kommen, daß man Gottes Sich-von-sich-selbst-unterscheiden identisch setzt mit dem „Grundsein des Andern seiner selbst, des Endlichen, der Welt," so ist der Weltbegriff nicht abgeleitet, sondern erschlichen und lediglich von der Empirie her zum Inhalt des göttlichen Selbstbewußtseins nur die Welt gemacht. Da nun aber doch die Welt des Endlichen nicht vollkommen, noch absolut ist, so würde hienach auch der Inhalt des göttlichen Selbstbewußtseins nicht absolut sein können. Dann aber wäre Gott entweder nicht absolut, oder wüßte er wenigstens sich nicht als solchen. So werden wir vielmehr dabei bleiben, ohne voreilig die Welt einzumischen: Gott weiß und will vor Allem sich selbst in der Absolutheit aller seiner Bestimmungen dadurch, daß er in sich dreieinig ist, sich selbst begründend, Aseität sowohl in seinem Sein als in seinem Wissen und ethischen Wollen. Die

[1] Pfleiderer, Religionsphilosophie S. 414.

Erfüllung des Gottesbegriffs durch Bestimmtheiten (determinatio) muß nicht Endlichkeit sein, weder für das göttliche Wissen, noch Wollen; sondern er selbst vor Allem in seiner Absolutheit ist sein eigener Inhalt. Die Absolutheit ist nicht bloß eine Form die alles Endliche umspannt, sondern eine Fülle, die ihrer selbst mächtig und bewußt ist. Gewiß ist damit Gott von allem Möglichen und Wirklichen, das er nicht ist, unterschieden, aber darum nicht dadurch beschränkt, wie vorhin erwiesen. Er ist ein besonderer d. h. einzigartiger Begriff, ein von allem Andern unterschiedenes Sein. Aber seine Besonderheit besteht in letzter Beziehung gerade darin, daß er als trinitarischer jene dreifache Aseität hat, die ihn so wenig in eine Schranke einengt, daß er durch sie vielmehr an ihm selber auch das universale Princip der Wahrheit, des Wissens und Seins ist; denn es gäbe kein Wissen ohne die ewigen allgemein gültigen Wahrheiten, die ihren ursprünglichen Ort in Gott haben, und er ist der allgemeine Möglichkeitsgrund alles außer ihm Seienden. So einigt sich also sehr wohl das gleich Nothwendige: der Gottesbegriff ist ein besonderer, bestimmter Begriff, und derselbe hat wesentlich eine universale Beziehung.

Wir werden dasselbe finden, wenn wir der Seite des göttlichen Willens uns zuwenden und fragen, was Inhalt der göttlichen Liebe sei? Es ist zu antworten: Gott, der durch die drei trinitarischen Principien Liebe ist, liebt vor Allem nothwendig sich selbst. Die Urliebe liebt das Urgute, das Gott selbst ist, also auch die Factoren, durch die Gott ewig absolute Liebe ist, und das bisher Beschriebene ist nichts Anderes, als der Proceß der göttlichen Selbstliebe, die alle göttlichen Vollkommenheiten umfaßt. Aber hieran schließen sich nun wieder ähnliche Bedenken, wie die soeben besprochenen. Denn Selbstliebe, auch wenn man sie nicht, wie Sartorius mit Unrecht thut, mit Egoismus vermischt, scheine doch, da Gott allerdings das liebewertheste Wesen sei, Gott zu einer Einzelheit zu machen und in eine Transcendenz zu rücken, die den Fortschritt von ihm zur Welt abschneide oder zufällig mache, jedenfalls dieser nur die Stellung eines selbstlosen Mittels für Gott lasse, aber ihr die Bedeutung, Zweck Gottes zu sein, rauben müsse. Gottes Selbstbehauptung zwar wäre damit gesichert, aber er bliebe mit absoluter Selbstliebe gleichsam in seine eigne Erhabenheit eingeschlossen und wäre

so doch wieder ein Einzelwesen, nicht aber das universale Princip und so fehlte seiner Liebe doch wieder die Vollkommenheit, nämlich die Mittheilsamkeit. Allein dem Wahren in diesem Einwurf werden wir nicht dadurch gerecht, daß wir die göttliche Selbstliebe, die wir gewonnen haben, wieder fallen lassen, um zur realen Welt fortzueilen, sondern dadurch, daß wir das Gewonnene zu Ende denken. Die göttliche Selbstliebe umfaßt zwar Alles in Gott in gerechter Selbstbehauptung, aber sie ist ethische Selbstliebe, und diese beschränkt ihn keineswegs auf sich, hält ihn nicht in seine Transcendenz eingeschlossen, sondern ist mit der Richtung auf Selbstmittheilung, Immanenz in einem Andern vollkommen vereinbar. Denn indem Gott sich liebt, liebt er das Gute als solches oder überhaupt; er ist Amor Amoris, liebt es also nicht bloß, wie es in ihm, in seiner von allem Andern, sei es Möglichen oder Wirklichen unterschiedenen Persönlichkeit ist, sondern er erfreut sich an dem Liebesleben als solchem, d. h. er liebt das Gute in sich universal. Das in sich Gute ist als solches nichts Particulares, sondern es will überall sein und wohnen, wo dafür eine mögliche Stätte ist, und dafür wirksam sein. Gott als die h. Liebe also sich wollend und liebend, will sich auch als mittheilsame transeunte Liebe und mit dem Wollen seiner Selbstbehauptung (als des universalen Guten) ist auch das Wollen seiner Mittheilsamkeit gesetzt. Also obwohl transcendent durch seine Beziehung auf sich in ethischer Selbstbehauptung, kann er doch, wenn ein Anderes als Gott ist, in diesem Anderen sein. Aber auch umgekehrt seine Transcendenz und Selbstbehauptung ist doch die nothwendige Vorbedingung seiner Selbstmittheilung und Immanenz in der Welt. Denn nur weil er sich selbst absolut hat durch sein vollkommenes Selbstbewußtsein und seine Selbstliebe, ist er sein selbst mächtig und sicher, daß er in der Selbstmittheilung sich nicht, wie alle pantheistischen Systeme meinen, an Anderes verliere. Verlöre er sich in Selbstlosigkeit, so wäre solche Selbstmittheilung auch nicht einmal mehr Liebe, sondern physische Effusion seiner selbst. Das Ansichhalten-können, diese Freiheit, gibt erst der Liebe ihren ethischen Werth. Solche Liebe nun aber, welche die Einheit von ethisch Nothwendigem und Freiem und welche Selbstliebe so ist, daß Gott in sich das Gute überhaupt liebt und so auch Wille der Selbstmittheilung an Andres sein kann, ist unter allem Denkbaren das schlecht-

hin Höchste; sie ist verglichen mit allen andern möglichen Gestalten des Seins schlechthin einzigartig durch Einigung der höchsten Gegensätze, die in ihr zur absoluten Durchdringung kommen. Die Liebe ist eine eigenartige Größe, eine Kraft höherer, ja der höchsten Ordnung, indem sie die Kraft der Beziehung auf sich vollkommen einigt mit der Kraft der Beziehung auf Anderes, eine Größe sui generis, indem sie Factoren des Seins einigt, die sonst überall außer einander bleiben. Aber eben=daher vermag sie auch, was keine andere Macht vermag. Sie greift über die Gegensätze über, sie einigend, denn die Macht des Ganzen ist in ihr. Sie ist aber dieses nur dadurch, daß sie alle Seinsweisen des ethisch Guten in sich vereinigt. Damit erst ist der vollkommene ethische Gottesbegriff gewonnen. Wir sind dazu gekommen dadurch, daß wir nicht bei der Metaphysik des göttlichen Selbstbewußtseins stehen blieben, sondern auch die Metaphysik des ethischen Wesens Gottes betrachteten, durch Analyse der h. Liebe, die vor allem Selbstliebe ist, aber in dem Selbst auch das Gute als solches, das universale Gute liebt und darin schon die innere Tendenz auch zur mittheilenden Liebe zeigt. In der ethisch gedachten Trinität kann erst die christliche Gestalt der Trinitäts=lehre sich vollenden, aber auch die gottebenbildliche, christliche Persönlich=keit ihre absolute theologische Begründung erreichen.[1]

[1] Wo genau gesprochen wird, ist zwischen Individuum, Subject und Per=sönlichkeit wohl zu unterscheiden. Wir nennen Gott kein Individuum, obwohl er eine untheilbare Einheit ist; denn Individuum steht unter einem Gattungs=begriff. Individuum kann auch Lebloses und Solches sein, was sich gar nicht in sich reflectirt. Aber auch Subject nennen wir ihn nicht: denn als absolutes Subject wäre er zwar als auf sich bezogen gedacht, und seine Selbstbehauptung käme damit zum Ausdruck. Aber dieses für sich könnte auch der bloße Gott des Deismus sein, es fehlte die Mittheilsamkeit, die, wenn Gott absolut ethisches Ich ist, mit seiner Selbstbehauptung so geeint ist, daß auch diese nicht bloß das Wollen des Guten in und für Gott in sich schließt, sondern auch das Wollen desselben als des in sich und allgemein Guten, das er auch Andern gönnen will. Solches aber kommt nur der Persönlichkeit als ethischer zu. In ihr waltet der Geist des Allgemeinen, der Liebesgeist und der Geist der Wahrheit. Die Persönlichkeit schließt als Momente auch das Wesent=liche im Begriff des Individuums — nämlich die Unterschiedenheit des Fürsichseins — und das Wesentliche der Subjectivität — die Reflexion in sich — ein. Aber ihre Besonderheit oder Einzigkeit besteht, wie gesagt, in ihrer Aseität, durch die sie gerade auch zum universalen Princip befähigt ist; ihre Bezogenheit auf sich ist zwar nicht unmittelbar Bezogenheit auf Anderes, Welt: denn da würde der Inhalt des göttlichen Selbstbewußtseins nur Welt sein, Gott wüßte und wollte sich nur als

4. Die gewonnenen Sätze, wie einfach sie sind, haben eine große Tragweite und Fruchtbarkeit. Vor allem kann nun mit dem protestantischen Princip die Gruppe der objectiven Dogmen sich harmonisch in Eins zusammenschließen, denn ihre innere Homogenität hat sich nun erschlossen. Insonderheit hängt die Trinität aber auch mit der Frage zusammen, ob es etwas in sich Wahres gibt und für uns ein Erkennen der Wahrheit als solcher möglich ist? Die Frage ist zu bejahen, wenn wir zu Gottes Ebenbild bestimmt sind und wenn Gott der Ort der ewigen nicht von einer vermeintlichen göttlichen Macht oder Willkür abhängigen Wahrheiten, namentlich also auch des ethisch Nothwendigen ist. Wäre das zu verneinen, so würde es, statt der Erkenntniß der Wahrheit als solcher nur eine Erkenntniß der Empirie geben, und alles beruhte auf Zufall oder Willkür. Insonderheit aber hängt die Trinität mit dem großen Problem der Freiheit und Nothwendigkeit zusammen. Sie enthält, daß diese Gegensätze in Gott unauslöschlich, aber so enthalten sind, daß in ihr auch deren urbildliche Einigung gegeben ist. Und wie mit theoretischen, so bekundet die Trinität, fortgebildet nach der ethischen Seite, den innigsten Zusammenhang auch mit den wichtigsten praktischen Fragen, wenn diese bis zu ihrer Wurzel verfolgt werden, namentlich über das Verhältniß des Ethischen zur Religion. In dem Sich-in-Gott-wollen, der das universale Urethische ist, findet die Religion und die Sittlichkeit (das Sichwollen in seiner Wahrheit) ihre Einigung. Was ist die gottebenbildliche Persönlichkeit der Kinder Gottes Anderes als die bewußte Einigung des Freien mit dem ethisch Nothwendigen als dem absolut Werthvollen und Liebewerthen? Die Nothwendigkeit des Ethischen für die Religion ist

Welt; aber sie schließt auch Anderes nicht zum voraus aus, sofern Gott in dem Selbst, worauf er reflectirt, auch den Möglichkeitsgrund eines Andern sieht. Das Universale ist in der ethischen Persönlichkeit mit gesetzt, welche weder innerlich in sich beschränkt ist, denn der Geist des Allgemeinen durchwaltet sie, noch von außen eine Schranke erleidet, die sie nicht sich selber setzt. Sie ist die Kraft, im Andern bei sich bleiben und bei sich seiend auch im Andern sein zu können. Denn das ist die Art oder Kunst der Liebe. Sind also andere Geister außer Gott, so ist er allerdings eine besondere Persönlichkeit neben und außer ihnen; aber weder eine ihnen coordinirte, noch von ihnen geschiedene oder durch sie beschränkte, denn vielmehr ist er die Persönlichkeit, die als Aseität zugleich der allgemeine reale Möglichkeitsgrund ist, und in diesem Sinn die Centralpersönlichkeit.

theologisch damit begründet, daß Gott, das ethisch Nothwendige, nach seinem Wesen mit nichts Geringerem vorlieb nimmt, als mit der selbstbewußten freien Lust am Guten, oder daß er gerade die Form dieser Freiheit als das allein würdige Verwirklichungsmittel des Guten verlangt. So ist aller Nomismus in der letzten Wurzel überwunden und als bloße Zwischenstufe erkannt, der noch die Erfahrung des H. Geistes fehlt. Wie Gott in sich ist, so offenbart er sich auch und versagt die Vollendung des angelegten, ihn abbildenden Processes durch Mittheilung im H. Geiste nicht. Nicht minder ist damit auch die Nothwendigkeit der Religion für das Ethische begründet. Ist nämlich das absolut Ethische mit Gott selbst identisch, so kann es keine wahre Sittlichkeit, keine wahre Hingebung an das Ethische geben, die nicht auch — und wäre es unbewußt — Hingebung an Gott und insofern auch religiös wäre. Und ist in dem Urbild des Guten, Gott, erkannt, daß die Freiheit in dem ethisch Nothwendigen nicht eine Hemmung, nicht eine fremde, feindliche Macht, sondern das wahre Lebenselement ihrer selber zu sehen hat, so ist auch der Antinomismus und seine Willkür als irrational erwiesen und die Flucht der Scheinfreiheit vor Gott als dem ethisch Nothwendigen als Thorheit, weil sie das als Tod der Freiheit flieht, was erst ihre Gewähr gegen Verkümmerung und ihr Leben ist. Da nun in diesem Antinomismus und jenem Nomismus die Wiederkehr des heidnischen und des jüdischen Princips zu sehen ist, so erkennen wir, der ethisch-trinitarische Gottesbegriff überwindet die falschen Grundprincipien der Ethik, und sichert theologisch für die Gottähnlichkeit das Urbild. Ist es endlich nothwendig, in Gott jene verschiedenen und doch absolut geeinten Factoren oder Seinsweisen des Ethischen zu setzen, damit wirklich Gott als der Urgute gedacht sei, so ist eben damit der deistische und pantheistische Gottesbegriff nicht bloß als mit dem Gewissen und Wissen nicht vereinbar, als von der höchsten Instanz verworfen erwiesen (s. o. S. 327 ff.) sondern auch positiv überschritten. Da das ethisch Nothwendige und das ethisch Freie, weit entfernt sich auszuschließen, einander bestätigen und fordern, die Einigung dieser doppelten Form des einen Urguten aber die heilige Liebe ist, so sind damit alle nichtchristlichen Gottesbegriffe einseitiger Transcendenz und Immanenz definitiv überschritten, so kann Gott weder als Fatum noch als bloßes Gesetz,

weder als absolute Indifferenz noch als Willkür und als in sich veränderlich gedacht werden. Der Deismus betont bei seinem unmittheilsamen Gott die Erhabenheit, die Selbstbehauptung, die fremd und kalt der Welt gegenübersteht; der Pantheismus betont den Proceß lebendiger Selbstmittheilung Gottes an die Welt; aber sein Gott verliert sich an diese. Beide verwickeln sich, wie wir sahen,[1] in Widersprüche. Ihre positive Ueberschreitung geschieht durch die trinitarische Erkenntniß des Ethischen, d. h. der Liebe, die sich selbst will als nothwendige und freie, d. h. die auch im Sich-lieben die Liebe will und auch in der Selbstmittheilung sich hat und will, beidemal aber amor amoris ist. Erhabenheit und Demuth, sagt Franz v. Baader, ist in der Liebe wunderbar geeint. Jene ist die Transcendenz, die aber auch in der Erhabenheit mittheilsam bleibt und nicht scheidet; diese ist Princip der Immanenz, die auch in der Theilnahme und Herablassung zu dem Niedrigen heilig und erhaben bleibt.

§ 32.

Die absolute Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zu den göttlichen Hypostasen und Eigenschaften.[2]

Da in dem trinitarischen Processe des Lebens und Geistes Gottes die absolute Persönlichkeit ewig vorhandenes Resultat ist, so ist der selbstbewußte, sich wollende und habende Gott auch in jedem der göttlichen Unterschiede so gegenwärtig, daß diese, die für sich und in Vereinzelung nicht persönlich wären, doch an der Einen göttlichen Persönlichkeit Antheil haben, je auf ihre Weise. Wie aber die absolute göttliche Persönlichkeit die Ineinsfassung der drei an ihr theilhabenden Daseinsweisen Gottes ist und in ihnen ihr Bestehen hat, wie sie in ihr, so ist dieselbe göttliche Persönlichkeit, die in letzter Beziehung nach ihrem Wesen heilige Liebe ist, auch die Ineinsfassung und die oberste Macht aller göttlichen Eigenschaften. Gott als die persönliche heilige Liebe ist der persönliche Urgeist, in welchem Weisheit, Freiheit, Seligkeit unauflöslich geeinigt sind. Aber auch alle übrigen früheren Bestimmungen des Gottesbegriffes haben an der

[1] § 27, 7. S. 327—329. § 26, 3. S. 304. 305.

[2] § 26, 3. Anm. S. 306. § 27, 6. S. 324.

Liebe ihren Quellpunkt, die Vermittelung ihres Antheils an der Geistigkeit des göttlichen Wesens, die Norm und das teleologische Princip ihrer Bethätigung.

1. Im Bisherigen ist der ewige trinitarische Proceß so betrachtet, wie die absolute göttliche Persönlichkeit Resultat ihrer drei Principien oder Factoren ist. Aber so haben diese Principien jedes für sich an der Persönlichkeit selbst keinen Theil, die vielmehr erst ihr Resultat ist, und das so gewiß als Gott erst durch die innere Trinität sich selbst offenbar oder bewußt und sich selbst bestimmend ist. So gewiß nun aber der Monotheismus fordert, daß die absolute Persönlichkeit Eine sei, der Eine Gott nicht ein unpersönliches Neutrum,[1] vielmehr Deus, und so gewiß jede zum Tritheismus führende Dreiheit von Personen oder Hypostasen in dem Sinne von drei Individuen einer Gattung oder drei Subjecten oder Geistern,[2] deren jeder schon durch sich selbst und ohne die anderen ein neues Ich wäre, verwerflich ist, so wenig können wir doch bei dem Gefundenen stehen bleiben. Für das christliche Bewußtsein (§ 31, 2) und gemäß der H. Schrift ist noch erforderlich zu erkennen, daß jene drei Seinsweisen Gottes in ihrem Producte, der göttlichen Persönlichkeit, nicht verlöschen, sondern ewig fortdauern, so zwar daß Gott nach jeder der drei Seinsweisen sich offenbaren kann in der Welt, und daß er in jeder derselben nach ihrem Unterschied von den andern sich will und sich weiß, in jeder derselben als persönlich und nicht bloß als Kraft ist. Das ewige Resultat des trinitarischen Processes ist ewige Gegenwart der göttlichen Persönlichkeit in den verschiedenen Seinsweisen. Dahin führt auch die kirchliche Lehre von der περιχώρησις, mit welcher der trinitarische Gottesbegriff erst abschließt und wodurch sowohl gegen tritheistische Vorstellungen von den Personen als für sich abgeschlossenen Ganzheiten die göttliche Einheit bewahrt, als auch die Unterschiede ewig bestätigt sind. Keine der Existenzweisen Gottes ist ohne die andere. In jeder ist auf ihre Weise die ganze Gottheit. So ist nach der H. Schrift der Eingeborene im Schooße des Vaters vorzeitliches Ebenbild

[1] Athanasianum: Non tres aeterni, — increati — immensi — omnipotentes, non tres Dii, sed unus est Deus — non tres Domini sed unus est Dominus.

[2] Anselm v. Canterbury, Monologium c. 37 ff. Vgl. Ueberweg, Grundriß der Gesch. d. Philos. A. 3. 1867. II, 128.

des unsichtbaren Gottes,[1] und der Geist Gottes ist in Gott;[2] so ist Vater und Geist gegenwärtig in Christus, in welchem der Logos Fleisch ward.[3] Mithin ist nach der Schrift Gott in Christus persönlich gegenwärtig zu denken, er weiß und will sich in ihm, obwohl nicht Gott überhaupt, sondern Gott als Logos in ihm Mensch geworden ist. Daß die absolute Persönlichkeit, dieses Resultat des Processes der drei Hypostasen auch rückwirkend von Bedeutung für diese selbst sein muß, ergibt sich besonders aus folgender Betrachtung. Sie ist nie durch den Proceß gleichsam zum ersten Male hervorgebracht. Sie ist ewiges Resultat, folgt nicht zeitlich nach den drei Principien in Gott, sondern ist ewig wie diese. Ist sie aber, so wird sie auch wirken. Ja es ist das Mitwirken der ewig vorhandenen Persönlichkeit Gottes zu dem Processe nothwendig, der ewig ihre Selbsthervorbringung erneut. Die göttliche Einheit setzt sich für den Zweck dieser ewig lebendigen Selbsthervorbringung ewig als dreifaltig. Wäre nicht schon die Persönlichkeit ebenso ewig da, wie die ewig sich erneuernde Hervorbringung derselben, so würde diese Hervorbringung selbst als eine bewußtlose, ungeistige, als eine γέννησις ἐκ νυκτός zu denken sein, die schon Aristoteles für Gott verwirft. Also ist Gott auch als bewußt und persönlich in der ewigen Thätigkeit der Reproduction seiner Persönlichkeit zu denken. Er ist persönlich in den drei Hypostasen, wie durch sie.

2. Das göttliche Lebenssystem ist ein durch die trinitarischen Glieder sich stets hervorbringender, in ihrer gegenseitigen Bedingtheit bestehender Organismus. Dessen Einheit und ewiges Resultat ist die absolute Persönlichkeit. Aber andrerseits ist dies Resultat ewig vorhanden, also auch in der Selbsthervorbringung mitwirksam. Wie geht nun dieses beides zusammen? Wie an jedem Organismus, den wir kennen, zwar die einzelnen Glieder der Production oder der Reproduction des Ganzen dienen, aber nicht minder die ergänzende Betrachtungsweise nöthig ist, wonach das Ganze, der Organismus, der dort als Resultat auftritt, den Theilen vorangeht, oder wonach das, was durch die Glieder vermittelt und reproducirt wird, auch wieder die Glieder bedingt, setzt,

[1] Kol. 1, 15 ff. Joh. 1, 18.
[2] 1 Kor. 2, 11.
[3] Joh. 14, 9. 10. 1, 27 f. 17, 11. 21. 10, 30.

erhält, darin als die Macht des Ganzen lebt und ihnen Antheil an sich gibt, so auch hier. Das stets vorhandene Resultat steht auch wieder dem ewig sich erneuernden Processe vor, wirkt mit und lebt in der Function der einzelnen Glieder als zum Ziele führende Macht des Ganzen. Und so kommen wir zwar nicht dazu, daß jeder der trinitarischen Factoren als dieser einzelne für sich identisch mit dem ganzen, persönlichen Gott sei, der in ihm ist, denn nur die drei zusammen sind der einige wahre Gott, die eine absolute Persönlichkeit. Auch nicht dazu, daß in ihnen drei gesonderte Persönlichkeiten, oder eine dreimalige Wiederholung des einen und ganzen Gottes sein könnte, wohl aber dazu, daß die Unterschiede bestätigt von der göttlichen Persönlichkeit bleiben, und diese in ihnen allen ist, nur in jeder dieser Hypostasen auf verschiedene, ihrem Begriff entsprechende Weise. Wenn die Kirchenlehrer schon eine περιχώρησις der göttlichen Unterschiede in einander statuiren, so ist dieses dahin zu vervollständigen, daß, da die göttliche Persönlichkeit nicht ein Viertes für sich zu den Dreien ist, vielmehr nur durch sie und ihre ewige Einigung besteht, auch eine Immanenz dieser Persönlichkeit in jedem der Unterschiede zu setzen ist. Ja die Immanenz der Unterschiede in einander vermittelt sich eben dadurch, daß die eine göttliche Persönlichkeit jedem der Glieder ewig lebendigen Antheil an sich, eben dadurch aber auch an den andern Hypostasen gibt, also in jedem der Glieder der eine persönliche Gott ist, der jedes nach seiner Weise integrirt mit dem Geiste des Ganzen, oder der Persönlichkeit. So ist, weiß, will sich die absolute göttliche Persönlichkeit, unbeschadet ihrer Einheit, in jeder der drei Hypostasen, also dreifach oder dreifaltig, und umgekehrt jede der drei Hypostasen oder Seinsweisen hat ihren Antheil an der göttlichen Persönlichkeit, wie diese durch sie vermittelt wird. So weiß und will sich Gott in jeder der drei Existenzweisen die er sich ewig gibt als Gott, aber nie in Isolirtheit von den anderen. Wir sahen früher,[1] daß auch in unserem Selbstbewußtsein das denkende Ich in dem gedachten sich zu objectiviren sucht, um aus dem Gegenbild seiner, dem Ich als gedachtem, sich bewußt in sich selbst zurückzunehmen, daß aber diese Selbstobjectivirung zu vollziehen uns nicht vollständig gelingt, daher wir auch nur unvollkommene Selbsterkenntniß haben. In Gott ist die Selbstobjectivirung absolut vollkommen. Dadurch werden die Unterschiede

[1] § 31a. S. 406. 407.

tiefer als in uns, und doch wird dadurch auch die Einigung eine schlechthin innige, und diese zeigt sich besonders in der *περιχώρησις.*[1]

[1] Schon in jedem lebendigen Organismus ist die Seele des Ganzen allgegenwärtig wirksam in jedem Gliede und doch in jedem auf andere Weise. So ein Glied leidet, so setzt sich mehr oder weniger der ganze Organismus ein für das eine. Wo nur ungegliederte Continuität oder Gleichheit der Theile ist, da gerade fehlt es an der vollkommenen Einheit des Ganzen. Die bloße Gleichheit bildet kein vollkommenes Band der Einheit. Die Einheit, die ein mineralisches Individuum durch bloße Identität, Gleichheit seiner Stoffe bildet, ist nur erst eine äußerliche und keine wahre, weil da ein Theil gegen den andern gleichgültig ist und weil die Einheit nicht unterschiedliche Theile oder Glieder hat, die sie in sich hereinnimmt und mit sich vermittelt. Eine höhere Einheit ist erst da möglich, wo das Eine sich unterscheidet und gliedert, am vollkommensten in Correlate, die als schlechthin zusammengehörig und nothwendig alles Zufällige in sich abgestreift haben. Wo die Glieder so innig mit dem Ganzen zusammengehören, so gleichsam in die Einheit hereingenommen und von ihr gehalten sind, daß man nicht beliebig eines hinwegnehmen oder denken kann, ohne alle wesentlich zu verletzen, da erst ist wahre, lebendige und geistige Einheit. Da ist die Einheit eine vermittelte. Und wie sie alle Glieder zu wesentlichen Vermittelungspunkten ihrer selbst macht, so hat sie nun auch in ihnen allen Gegenwart, so daß für jedes Einzelne das Ganze einsteht und lebt. So ist dann nichts Zufälliges, Todtes mehr im Organismus und die Einheit eine in ihrem Bereiche allgegenwärtige und vollkommene. Da ist dann jedes der Glieder vielmehr nur eine besondere Daseinsweise des Lebens des Ganzen, das in dem Organismus kreist, stets bedingt oder vermittelt durch die andern Glieder und die Kraft oder Seele des Ganzen. Da ist aber auch umgekehrt jedes der einzelnen Glieder ein eigenthümlicher Einheitspunkt, der dem Ganzen als seinem Zweck und der Selbsterhaltung des Ganzen wie der Glieder als nothwendige Vermittelung dient. Gilt dieses Alles schon bei der Kategorie des Lebens, so findet es seine noch vollere Anwendung im Gebiete des Geistes, wo die Unterschiede reinlicher und bestimmter hervortreten, und zugleich die Einheit um so inniger werden kann. Insonderheit ist jedes der trinitarischen Glieder ein eigenthümlicher Einheitspunkt (focus oder centrum) der physischen, logischen und ethischen Eigenschaften Gottes überhaupt. Betrachten wir diese relativen Centra als die Vermittelungspunkte der Einen absoluten Persönlichkeit, so stellen sie sich gleichsam nur als Durchgangspunkte dar, über die der Proceß des göttlichen Lebens hinausschreitet. Aber sie hören nicht auf in ihrem Resultat, weil die göttliche Persönlichkeit als geistig lebendige sich selbst ewig nur durch sie begründen oder reproduciren kann und in ihnen gleichsam die gegenwärtige Seele des Ganzen ist. Sie sind nicht bloß partes, denn sie sind Daseinsweisen des einen göttlichen Wesens, das durch ihre Vermittelung als Ichpunkte aber auch in ihnen sich auf verschiedene Weise weiß und will, daher wir auch Gott in allen drei Hypostasen anbeten. Diese verschiedenen Daseinsweisen, wie sie in Gott sind, werden aber auch in der Offenbarung hervortreten können, nach der Ordnung, welche die Weisheit der göttlichen Liebe bestimmt.

3. Die gegebene Darlegung vereinigt und ordnet sich als Momente die vornehmsten, bisher aufgetretenen trinitarischen Lehrdarstellungen ein, zumal die aus der schöpferischen Zeit des Dogma stammenden.[1] Die Einen — wie Athanasius, Hilarius, zum Theil Augustin, lassen aus den drei Hypostasen das Eine göttliche Gesammtbewußtsein resultiren, wobei sie auch schon die ewige Selbstbegründung Gottes, die Diremtion in *αἴτιον* u. *αἰτιατόν* trinitarisch zu verwenden anfangen. Andere, wie Basilius M. und Gregor von Nyssa, lassen umgekehrt das Eine gemeinsame göttliche Wesen (wie wir sagen würden: die eine absolute Persönlichkeit) sich auf dreifach verschiedene Weise in den Hypostasen wissen und wollen. Wird beides verbunden, so ergibt sich auch die Bestätigung

[1] Sie trifft am meisten mit Martensen zusammen, theilweise auch mit Liebner. Ferner mit Frank a. a. O. § 14—16. S. 144 ff. Dieser sagt: Die absolute Persönlichkeit Gottes ist als solche die dreieinige, und der drei einige Gott ist als dieser die absolute Persönlichkeit. Die dreifache Ichsetzung ist die dreifache Selbstsetzung des Einen „dadurch" schlechthin persönlichen Gottes. Gott als der absolut Persönliche indem Dreieinige ist in sich der schlechthin Gute und die absolute Liebe. „Ich" nimmt Frank offenbar nicht für identisch mit Persönlichkeit. Thomasius dagegen (I, 59 ff. 91 ff.) verläßt die Bahn der kirchlichen Grundgedanken fast vollständig, s. o. S. 371. Die Unterschiede in Gott faßt er nicht als Correlate, d. h. nicht so, daß keine der Hypostasen ohne die andere könne gedacht werden; sondern den Vater setzt er schon für sich als die absolute Persönlichkeit insofern, als durch seinen Willen oder seine Selbstbestimmung die andern als gleichfalls ewige göttliche Persönlichkeiten gesetzt werden. Die Kirchenlehre dagegen will: der Sohn sei nicht *βουλήσει*, sondern *φύσει*, wenngleich auch nicht *ἀβουλήτως*. Vgl. Nitzsch, Dogmengeschichte I, 219. 227. Daneben nennt er wieder das Wesen Gottes oder Gott Eine absolute Persönlichkeit, aber diese wird ihm der Sache nach zum Vater, dieser mit dem göttlichen Wesen identisch. Denn Persönlichkeit ist ihm Gott ohne Trinität, trinitarisch aber wird er ihm durch den Willen des Vaters. Auch für die Einheit Gottes ist hiemit nicht gesorgt, sondern er neigt, wie oben gezeigt zum Tritheismus. Denkt man aber daran, daß Sohn und Geist nach Th. ohne Aseität sind, indem er diese dem Vater vorbehält, und daß sie vom Willen des Vaters gesetzt sind, so haben wir folgerichtig nur creatürliche Wesen an ihnen, also keine Trinität. Ich hebe das hervor, weil auch nicht wenige Andere sich jetzt dem Subordinatianismus zuneigen, einer unhaltbaren, den Fortschritt zu klarer trinitarischer Lehre aufhaltenden Zwischenstation. Wir stehen, scheint es, jetzt in der trinitarischen Rekapitulation des 3. Jahrhunderts. Ein Fermentum cognitionis kann in der Frage liegen, ob persona die gleiche Bedeutung haben könne in der Anwendung auf die Hypostasen als solche und auf die Eine absolute Persönlichkeit? Ob die göttliche Einheit nur als moralische oder als physische Gattungseinheit dreier Personen oder als selbst persönlich in ihnen und durch sie zu denken sei?

und ewige Fortdauer der Unterschiede durch die göttliche Einheit. Indem ferner durch die Eine sich ewig producirende göttliche Persönlichkeit auch die drei Centra oder Ichpunkte ewig begründet sind, so dürfte darin auch dem Absehen des Gregor v. Naz. möglichst Genüge geschehen, der am meisten den Dreien ein besonderes Fürsichsein zuschreiben möchte, indem er sie mit drei zusammenhängenden Sonnen vergleicht, aber freilich für die göttliche Einheit damit nicht sorgt.[1]

Sind nun die drei Existenzweisen des durch und durch persönlichen Gottes als Correlate immer miteinander gesetzt, so ist zwar mit jeder Seinsweise der Gottheit, die wir fixiren mögen, durch die mit zu setzenden anderen, die ganze Gottheit, also die absolute Persönlichkeit gegenwärtig und wirksam. Daraus folgt aber nicht, daß Gott sich uns nicht anders offenbaren könne, als zugleich nach all seinen drei Hypostasen oder als die absolute Persönlichkeit, sondern nur dieses, daß in der Offenbarung jeder der Existenzweisen Gottes auch die Eine absolute Persönlichkeit gegenwärtig und wirksam sei. Die Offenbarungen selbst können sich doch analog den immanenten göttlichen Unterschieden von einander unterscheiden.[2]

4. Rückblick von dem Begriff des persönlichen dreieinigen Gottes zu der Eigenschaftenlehre und Abschluß derselben.

Nachdem wir von unten aufsteigend auf Anlaß oder Anregung der Erfahrung zu einer Reihe von näheren Bestimmungen des Gottesbegriffes gekommen sind, aber ohne ihren allseitigen Zusammenhang und ihre Zusammengehörigkeit zur Einheit des lebendigen Gottesbegriffes zu überschauen, so bleibt uns noch die Aufgabe, von der erreichten obersten Einheit aus rückwärts zu schauen und zu erproben, ob sie sich als Band der Vielheit der göttlichen Eigenschaften erweise. Von den

[1] Vgl. meine Gesch. d. Christol. I, 938 f.

[2] Der Kanon der Dogmatiker: „Opera ad intra sunt divisa", hat nicht den Sinn, daß die Hypostasen geschieden seien, vielmehr haben sie ja eine περιχώρησις und sind Correlate, die nicht ohne einander gedacht werden können; aber jede ist doch etwas für sich Unterschiedliches, wären sie identisch, so wäre ja auch keine περιχώρησις. Die zweite Formel: Opera ad extra sunt communia, indivisa dagegen will feststellen, daß die Heilsökonomie auf dem Willen der ganzen Gottheit in all ihren Hypostasen ruhe, nicht aber, daß alle Opera ad extra gleichen Inhalt haben. Der ordo der Hypostasen bleibt unverletzt (s. o. S. 370).

physischen Eigenschaften stiegen wir zu den intellectuellen, von diesen zu den ethischen auf. Durch alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes, die sich uns vielmehr zu Momenten Eines Beweisganges gestalteten, zog sich der Gedanke des ontologischen Arguments in immer neuer Wendung hindurch, der für die objective Wahrheit oder das Sein des nothwendig zu Denkenden und mit dem Begriff des Absoluten zu Vermittelnden einsteht. Aber den absoluten Ruhepunkt fanden wir erst in der ethischen Bestimmtheit Gottes, weil in dem nothwendigen Gedanken des absolut Guten, des in sich schlechthin Werthvollen, erst das Fragen zum Ziele kommt, auch die Frage: warum Gott nothwendig sei als causa sui, als absolute Schönheit und Intelligenz. Das Ende der Ontologie ist die absolute Teleologie. Das reale Urethische haben wir dann näher durch Vermittelung der von der christlichen Offenbarung geforderten trinitarischen Gottesidee als die Liebe erkannt. Sie ist so die Höchste, die allein adäquate Wesensbestimmung, oder Definition Gottes, wenn sie richtig, nämlich als jene Einheit des ethisch Nothwendigen und Freien gedacht wird, die zugleich Princip der Selbstbehauptung und Selbstmittheilung ist.

Von hier aus ist nun rückwärts zu blicken auf die göttlichen Eigenschaften, die damit in neuem Licht und Zusammenhange erscheinen werden. Denn sie alle werden dann in ihrer festgeschlossenen Einheit erscheinen, als nothwendig begründet und von der absolut höchsten Instanz gewährleistet sein, wenn es gelingt, diese Eigenschaften als Bestimmungen anzusehen, welche Gott als die persönliche Liebe nothwendig und ewig hat und will für die ewige Selbsthervorbringung seiner als absoluter ethischer Persönlichkeit. Die höchste Dignität schreibt auch die H. Schrift der Liebe zu. Denn sie nennt nie Gott die Allmacht, die Unermeßlichkeit u. s. w., wohl aber sagt sie *θεὸς ἀγάπη*.[1] Und wenn Gott allerdings auch die Wahrheit heißt[2] oder das Leben,[3] so ist damit wie mit *φῶς*, auch das Ethische als das wahre Sein mit gemeint. Schleiermacher, sonst geneigt, die göttlichen Eigenschaften als nur in unserm Denken unterschieden zu betrachten, sagt doch am Schlusse seiner

[1] 1 Joh. 4, 16.
[2] Ps. 31, 6. Jer. 10, 10. 31, 6. 5 Mos. 32, 4; vgl. 1 Joh. 5, 20. 14, 6. 6, 16.
[3] Joh. 1, 4. 5, 14—29.

Glaubenslehre von der Liebe (II, 516 ff.): „Gott sei die Liebe". Sie ist das Centrum, oder Herz Gottes, Gott in der Gottheit, so zwar, daß sie die Principien aller Vollkommenheiten Gottes in sich geeinigt hält. Sie ist das schlechthin werthvolle Gut, wonach alle anderen Werthe auch nach ihrem Recht auf Existenz sich bemessen. Nichts hat in oder außer Gott die absolute Begründung seiner Nothwendigkeit, wenn es nicht durch die Liebe Gottes verbürgt oder gefordert ist und durch sie auch seine teleologische Begründung hat. Diese hohe centrale Stellung der Liebe[1] bestreitet zwar Thomasius,[2] Sie sei nicht die adäquate Wesensbezeichnung Gottes; die übrigen Eigenschaften seien nicht bloße modi der Liebe; sie sei nicht mit der absoluten Persönlichkeit gleich zu setzen; diese sei vielmehr die Voraussetzung der Liebe. Gottes Heiligkeit sei nicht bloß ein Modus der Liebe, „der Selbstmittheilung oder Hingabe", „die H. Gerechtigkeit sei etwas für sich: sonst folgte ἀποκατάστασις." In diesen Sätzen zeigt sich, daß Thomasius die Liebe nur als Selbstmittheilung oder als Selbsthingabe an Anderes zu fassen weiß, nicht aber auch die Selbstbehauptung als zu ihr gehörig erkannt hat. Er kann die Gerechtigkeit in der Liebe nicht gesichert sehen, weil seine Liebe ohne Gerechtigkeit oder Selbstbehauptung ist. Aber vielmehr wäre das nur eine physische, unethische Güte, weil sie nicht ihrer selbst mächtig wäre. Aber so sehr gehört Gerechtigkeit oder Selbstbehauptung zur Liebe, daß sie selbst eine Art Liebe ist, nämlich göttliche Selbstliebe. Die göttliche Gerechtigkeit besteht ferner sehr wohl mit der Mittheilung, weil Gott Dasselbe, was er in der Selbstbehauptung schirmt, auch mittheilen kann, so daß in Gott Beides vereint ist und doch unterschieden bleibt. Allerdings das darf nicht gesagt werden: daß die Liebe selbst unmittelbar alle anderen Eigenschaften sei und diese nur als modi der Liebe oder in sie versenkt zu denken; das wäre Vereinerleiung und würde den objectiven Unterschied der Eigenschaften wieder zu einem nur subjectiven machen, was oben widerlegt ist (§ 16). Aber die Liebe ist auch nicht bloß Blüthe der andern Eigenschaften, der physischen und der logischen; das Höchste ist nicht Product des Niedrigeren;

[1] Die auch Sartorius, Liebner u. A. selbst Schleiermacher II, 519 fordern.

[2] Lehre von Christi Person und Amt I, 174. A. 2. Vgl. auch Lange, Positive Dogmatik S. 203.

wohl aber, und dies ist die teleologische Seite der Sache, ist alles in Gott für die Liebe da. Gott, der die Liebe ist als jene Einheit von Selbstbehauptung und Wille der Selbstmittheilung, will sich selbst in all seinen Eigenschaften so, wie die Liebe es fordert, und kraft derselben, denn sie ist das schlechthin wahre Sein, die adäquate Daseinsform des absoluten Geistes. In der h. Liebe als oberster Einheit ist einmal die Gerechtigkeit enthalten. Wir mußten allerdings auch von der Gerechtigkeit sagen, daß sie Selbstzweck sei, schlechthin werthvoll in sich (§ 29), aber nur weil sie das positiv Gute, die positiven, universellen Zwecke umhegt und schirmt, wie ihren absoluten Werth ausspricht und weil das Gute zu behaupten, zu schützen ein Theil des Guten selbst ist. Wir erhalten dadurch nicht zwei absolute Selbstzwecke, zwei absolute Einheitspunkte in Gott. Vielmehr gehört nach unserer Beschreibung des Wesens der Liebe die Gerechtigkeit so sehr zu dem reinen Begriffe von dieser selbst, daß Selbstmittheilung ohne sie, d. h. ohne Selbstbehauptung zur bloßen eudämonistisch oder physisch gefärbten Güte, zu selbstloser Profusion oder Emanation würde. Die Gerechtigkeit, diese Selbstbehauptung Gottes in allem ihn von dem Außergöttlichen Unterscheidenden ist nur die negative Seite der Liebe selber. Die Liebe Gottes ist wesentlich heilig, sie will und bewahrt das ethisch Nothwendige oder Heilige, das Gott ist. — Gottes h. Selbstliebe ist ein ebenso wesentlicher Zug seiner Liebe, als die Mittheilsamkeit. Daraus ergibt sich eine Reihe fruchtbarer Sätze. Kraft seiner nothwendigen Selbstbehauptung, die zugleich h. Selbstliebe ist, kann es in Gott keine Liebesthätigkeit geben auf Kosten seiner Selbstbehauptung. Die Gerechtigkeit ist in Gottes Liebe ewig gesichert. — Gott kann überhaupt nie das Heilige, das ethisch Nothwendige zu Gunsten seiner Liebesbethätigung, sei sie Mittheilung oder Theilnahme oder Verzeihung opfern. Denn das ethisch Nothwendige ist in dem dreieinigen Gott die Basis, die nie darf erschüttert werden. Ferner: da Gott als Ethischer sich selbst gleich oder treu bleiben muß auch in seiner Bethätigung, so will er, wenn er Ethisches außer sich will, eine Abbildung seiner ethischen Trinität, des ethisch Nothwendigen, des Freien und ihre Einigung. Das folgt also auch aus seiner Gerechtigkeit oder Selbst-

behauptung.[1] Dieser gemäß gibt er dann jedem das Seine (suum cuique), behandelt daher auch das Freie als Freies und damit ist für die göttliche Mittheilung die Ordnung gesetzt, daß sie an die Creatur sich nicht mittheilt auf eine die Freiheit schädigende Weise in physischem Processe, gewaltsam oder magisch. Endlich wenn durch die creatürliche Freiheit die Liebe Gottes Hemmung erfährt und die Creatur, statt in Gott zu centriren, dem Gesetz Gottes oder dem ethisch Nothwendigen ein selbstisches Wesen entgegenstellt, so ist es wieder die göttliche Liebe selbst als Selbstliebe, die ihre h. Nothwendigkeit behauptend nun als Strafgerechtigkeit sich geltend machen muß. Die gerechte Ungnade oder nach der Schriftsprache der Zorn Gottes gilt nicht nur der Sünde, sondern auch dem Sünder als Sünder, ist Verhältniß von Person zu Person und nicht ein Act der Liebesmittheilung, sondern zunächst eine Sistirung dieser, wenngleich nach der Logik der göttlichen Liebe eine möglicher Weise heilsame und die Empfänglichkeit für die Wiederkehr der Mittheilung vorbereitende (vgl. o. S. 286 ff.).

Während nun so die Gerechtigkeit zum reinen und vollständigen Begriff der Liebe selbst gehört, so verhalten sich dagegen die andern Eigenschaften, die intellectuellen und physischen für die Liebe, die ewig lebendig ist und im Herzen Gottes sich ewig neu gebiert, als Voraussetzungen oder Mittel. Als Voraussetzungen nicht so, als ob sie auch ohne die Liebe, oder schon in sich den schlechthin zureichenden Grund ihrer Nothwendigkeit hätten, oder als ob sie, vom höchsten Gesichtspunkte aus betrachtet, der Liebe in Gott coordinirt wären, oder gar die Liebe ihr Erzeugniß. Nicht das Leben, nicht die Macht, ja auch nicht das Wissen ist absoluter Selbstzweck, sondern das Gute. Sie sind also da für die Liebe, als die Mittel für sie als den absoluten Zweck und finden erst in dieser ihre absolute Nothwendigkeit oder Begründung; sie sind von der ewig vollendeten, aber auch ewig sich erneuernden göttlichen Liebe, als die Mittel für ihre ewige Selbsterzeugung, und wenn eine Welt ist, für ihre Bethätigung gewollt. Sie haben an ihr, wie ihre höchste causa finalis, so auch die Norm ihres Wirkens. So besteht, was die logischen Eigenschaften anlangt, die Dignität,

[1] Daher die H. Schrift, besonders Jesaia, auch die schöpferische Erweisung Gottes für das Ethischgute aus göttlicher Gerechtigkeit ableiten kann, s. o. S. 309 f.

die wir der Liebe beilegen mußten, sehr wohl mit dem Andern, daß allerdings ohne selbstbewußte Intelligenz (wie Leben) auch Liebe nicht möglich wäre. Allerdings auch nicht ohne absolute Persönlichkeit, aber diese, ohne die Liebe gedacht, wäre nur intellectueller Art, nicht das absolut Höchste. Das Wissen ist selbst in Gott nicht für sich selber da, während die Liebe in sich absoluter Selbstzweck ist. Ja das Wissen selbst vollendet sich auch in Gott erst durch die Liebe. Denn Wissen ist nur vollkommen als Weisheit, Weisheit nicht ohne den absoluten Zweckbegriff. Da diesen nur die Liebe enthält und darreicht, so gewinnt das göttliche Wissen seine ewige Vollkommenheit nur in der Liebe.[1]

Wenden wir uns zu den physischen Eigenschaften, so ist zu unterscheiden zwischen denen, die formaler Art sind, wie Schönheit und Harmonie und zwischen den andern, welche materiale, reale Potenzen sind, wie Unendlichkeit des Seins, absolutes Leben, Kraftfülle, Allmacht. Zuerst ein Wort über die letzteren. Sollen auch sie in das Licht der göttlichen Liebe gestellt werden, so ist von großer Wichtigkeit, sie in ihrem Wirken oder actualen Sein als abhängig von der Liebe zu denken, nicht aber durch sie für sich Gott oder die göttliche Thätigkeit necessitirt werden zu lassen. Demgemäß ist aus dem Gesichtspunkt der Liebe zu lehren: Es ist in Gott keine ihn beherrschende, physische oder logische Nothwendigkeit, die etwa von seiner Unendlichkeit ihm auferlegt würde, alles Sein, alle Realität und Macht ausschließlich zu sein, sondern nur das ist kraft der in seiner Aseität begründeten Einzigkeit nothwendig zu denken, daß er, die allmächtige Liebe, allein und unveränderlich der absolute Möglichkeitsgrund von Allem sei, was ist. Es ist ferner keine Nothwendigkeit in ihm, auch nicht durch seine Unendlichkeit, überall gleich zu sein, überall und immer seinerseits nur Dasselbe zu wollen und zu wirken. Es ist vielmehr, wenn seine Liebe es will, ein System verschiedener Offenbarungen und Seinsweisen Gottes in der Welt möglich, auch die Einzigkeit seines wirksamen Seins in Einem, welche

[1] Ueber die teleologische Betrachtung, die nicht bloß (wie Herbart will) ästhetisch, sondern ontologisch und metaphysisch sein müsse, spricht sich besonders lehrreich Trendelenburg aus. Hist. Beitr. z. Philos. II, 343—351; seine Log. Untersuchungen II, 1 f. Vgl. auch Lotze a. a. O. II, B. 4. Kap. 1 ff. VI. K. 5.

die Christenheit in Christus glaubt, der dadurch, daß Gott in ihm in einzigartiger Weise ist, eine einzigartige, centrale Stelle im Universum einnimmt. Was Gottes Macht oder Allmacht anlangt, so ist in Gott keine dunkele, unwiderstehlich treibende, oder nöthigende Kraft, nicht einmal eine Ueberfülle, die von selbst oder selbständig zur Wirksamkeit drängte, so daß er sie, um eine geordnete Welt zu wollen, zurückhalten oder beschränken müßte,[1] sondern Gottes unendliche Lebensfülle ist von der Macht seiner weisen Liebe durchleuchtet und beherrscht. Gott ist aber auch nicht nackte Geistigkeit, sondern sein absolutes Leben, das unendliche Pleroma seiner Kräfte, ist gleichsam der Stoff, darin er als Liebe waltet. Gott als Liebe will auch diese Lebensfülle sein, diesen Reichthum der Lebenskräfte haben, damit er vollkommene Liebesherrlichkeit, Liebe in substantieller Wirklichkeit sei. So will also die Liebe wieder um ihrer selbst willen und für sich die Machtfülle des Seins und Lebens, wie die Macht zu thun, was sie, die Liebe, will. Diese Allmacht ist eine durch die Liebe und deren Gesetz, das die Weisheit ausspricht, bedingte. Sie hat keineswegs ein Bestehen für sich oder ihr eigenes Gesetz, z. B. daß sie wirken müßte, was sie als Macht kann, sondern es ist zu lehren: Gottes Liebe kann wirken, was sie will. Auch hier wiederholt es sich, daß die physische Eigenschaft der Macht und Machtvollkommenheit selbst erst ihre Vollendung durch die Liebe findet, denn zum vollen Begriff der Macht gehört die Freiheit, die Selbstmächtigkeit. Hieraus folgt für das Verhältniß der göttlichen Allmacht zur menschlichen Freiheit, daß es gänzlich unberechtigt ist, sich eine Gott necessitirende Allmacht zu denken, die exclusiv alles Wirken für sich allein behalten müßte. Nur ein solches falsches Gedankenbild von Allmacht brächte diese in Collission mit der Freiheit persönlicher Geister. Die Allmacht Gottes kann mit der Liebe nicht in Collision kommen, weil sie dieser gar nicht als selbständige Macht gegenübersteht. Fordert die Liebe freie Wesen, so kann die Allmacht es nicht hindern noch dadurch gekränkt werden, denn sie ist nur für den Willen der Liebe da, allerdings nicht bloß für seinen mittheilenden Willen, sondern auch für seine gerechte Selbstbehauptung. In seiner Liebe ist Gott die Macht

[1] S. o. S. 321.

über seine Allmacht. Weil Gott nicht alles, was an sich seiner Macht möglich wäre und was sein Wissen als möglich weiß, auch bewirken muß, kann endlich auch nicht gesagt werden: Alles was Gottes Wissen umfaßt, müsse auch ebenso von dem Wirken seiner Allmacht umfaßt sein. Sein Wissen greift weiter als sein Thun; er thut nicht alles Mögliche, was er weiß, und nicht alles Wirkliche, was er weiß, thut er oder weiß er vermöge seines Thuns.

Anmerkung. Von besonderer Wichtigkeit ist es aber noch, Gottes Unveränderlichkeit im Lichte seiner Liebe zu betrachten. Sie ist ein für die Religion sehr wichtiger Begriff, die Basis für den Glauben als Zuversicht auf Gott, daher im A. T.[1] unendlich oft hervorgehoben, besonders im Gegensatz gegen das Heidenthum. Andererseits ist aber für die Religion ebenso wichtig, daß Gott in einem lebensvollen Verhältniß zur Welt stehe und sich als lebendigen Gott bezeuge, der von der werdenden, veränderlichen Welt nicht ausgeschlossen ist, sondern ohne sich aufzugeben, an ihr trotz ihrer Zeitlichkeit und Räumlichkeit Theil nimmt. Wenn nun der Deismus die Unveränderlichkeit Gottes in reine Transcendenz und Weltferne verwandelt, das Heidenthum aber und der Pantheismus die lebendige Immanenz bis zur Veränderlichkeit und zum Selbstverluste Gottes steigert, während die Religion beides zugleich bedarf und will, Gottes Sichselbstgleichheit und Transcendenz wie Gottes Lebendigkeit und Immanenz in der Welt: wo finden wir das rechte Maß für die Unveränderlichkeit sowohl als für die Lebendigkeit Gottes oder vielmehr ihre Einigung? Die befriedigende dogmatische Formel wird erst diejenige sein, welche beides, die Unveränderlichkeit und Lebendigkeit so in Eines schauen läßt, daß Gott durch eben Dasselbe, worin er seine unverletzliche Unveränderlichkeit hat, auch seine Lebendigkeit habe und umgekehrt. Das ist aber gegeben durch den ethischen Gottesbegriff des Christenthums, durch den richtigen Begriff der Liebe. Denn da an ihr die Gerechtigkeit eine Seite ihrer selber ist, so ist Gott auch in der Selbstmittheilung auf sich bezogen, er verliert sich nicht, sondern behauptet und bejaht sich in all seinem Thun und umgekehrt auch in seiner Selbstbehauptung behauptet er sich nicht bloß als den Heiligen, sondern auch als selbstmittheilsamen. Gott hat schlechthin seine Unveränderlichkeit an und in seinem ethischen Wesen, von welchem er nicht abfallen kann noch will.[2] Aber gerade diese Unveränderlichkeit schließt Bewegung, Leben, ja geschichtlich sich änderndes Thun und Verhalten Gottes zu der veränderlichen Welt nicht aus, sondern ein. Um seine ethische Sichselbstgleichheit zu bewahren, kann Gott nicht gleichgültig sein gegen die Geschichte und ihre in Raum und Zeit verlaufenden Veränderungen, sondern er bleibt sich gleich in seiner Theilnahme für die Welt, ihr Leben, Thun und Leiden dadurch, daß er sich zu ihr angemessen, wie sie jedesmal ist, verhält, d. h. verschieden. Es findet eine diesen Verlauf begleitende Theilnahme Gottes an ihr statt. Er muß, um die ethische Sichselbstgleichheit zu behaupten, sich jedesmal der Beschaffenheit der Menschen entsprechend zu ihnen verhalten, also verschieden zu verschiedenen Zeiten zu denselben Menschen und in derselben Zeit zu verschiedenen Menschen.

[1] Ps. 62, 8. 18, 3. 21, 4. 42, 10. 71, 3. 2 Sam. 22, 2. Jes. 17, 10.
[2] Jak. 1, 14. 2 Tim. 2, 13.

Ist eine freie Welt, so kann Gott nicht den Böseswerdenden behandeln, als wäre er noch gut, und umgekehrt. Sondern gerade um seine ethische, wahre Unveränderlichkeit zu behaupten, muß er mit seiner Theilnahme übergreifend eingehen in Raum und Zeit, muß ein Veränderliches in Gottes Denken, Wollen, Thun, kurz in sein Lebensverhältniß zur Welt eintreten (vgl. S. 315 ff.). Aenderte sich Gottes Denken und Thun in Beziehung auf die Menschen bei ihrer Veränderung nicht, dann wäre gerade eine verwerfliche Veränderlichkeit in Gott gesetzt; er bliebe nicht innerlich sich selbst gleich, nicht in ethischer Unveränderlichkeit. Damit also Gott seine ethische Identität behaupte, z. B. gerecht sei, kann er nicht das Ungleiche als gleich behandeln, sondern muß, um sich unverändert in der ethischen Energie seines Wesens zu behaupten, die das Böse abstößt, sein geschichtliches, d. h. auf die Welt sich beziehendes Denken und Wissen, Wollen und Thun allerdings ändern. Wir sagen also: Es gibt keine Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens und Lebens, welche die Bewegung seiner heiligen Liebe hindern könnte, weil die Unveränderlichkeit Gottes in letzter Beziehung in seinem ethischen Wesen beruht, das zugleich Princip seiner Selbstbehauptung und seiner Bewegung oder Gewährleistung seiner Lebendigkeit auch in Beziehung auf die Welt ist. Weder Zeit und Raum mit ihrer Erfüllung noch die eigene göttliche Natur kann seiner ethischen Sichselbstgleichheit, die auch Lebendigkeit ist, Schranken setzen. Sein ethisches Wesen trägt aber sein unverbrüchliches heiliges Gesetz in sich selbst und behauptet seine Sichselbstgleichheit nicht durch einförmige, ewig gleiche Lebensbethätigung in Beziehung auf die wechselnde Welt, sondern nur durch ungleiche, nach Bedürfniß wechselnde. Denn sonst würde das Verhältniß zwischen Gott und der Welt nur ein lebloses, deistisches, ja zum Dualismus zurückgreifendes (vgl. S. 327. 355). Demgemäß haben Schriftstellen, die stark anthropopathisch lauten, doch einen objectiven realen Grund.[1] Ist von Reue in Gott die Rede, so bedeutet das freilich nicht den Wunsch, nicht so gehandelt zu haben; „Gott ist nicht ein Mensch, daß ihn etwas gereue",[2] wohl aber eine Aenderung in dem göttlichen Wollen kraft und nicht trotz seiner ethischen Identität.[3] Es bedarf daher keiner Schutzwehr wider Anthropopathisches durch die Philosophie, etwa durch einen von ihr vertretenen Begriff von Absolutheit, Einfachheit, Erhabenheit über Raum und Zeit. Die Theologie bestreitet das Erforderliche aus eigenen Mitteln, aus ihrem ethischen Gottesbegriff.

5. Die Lehre von einer durch Gottes ethische Unveränderlichkeit nicht ausgeschlossenen, vielmehr bedingten ja geforderten Lebendigkeit im Verhältniß zur Welt ist nach gar vielen Seiten für das Leben der Frömmigkeit von der größesten Bedeutung. So ist es möglich, daß Gott auf die Gegenwart des Menschen, sowie er jedesmal ist, handelnd eingeht,

[1] Z. B. Jer. 21, 30. 31, 20. Eph. 4, 30. Röm. 8, 26.

[2] 4 Mos. 23, 19. 1 Sam. 15, 29. 35.

[3] So ist 1 Mos. 6, 6. Amos 7, 3. 6. Jer. 26, 3. 19. 3, 13. 19. 42, 10. 1 Sam. 15, 11. 2 Mos. 32, 14. Jon. 4, 2. 3, 9. 10. Ezech. 24, 14. Joel 2, 13. Ps. 106, 45. 110, 4. Röm. 11, 29. Hebr. 7, 21 zu verstehen.

also unbeschadet seiner absoluten Freiheit, ja vermöge derselben in seinem Thun durch des Menschen Thun sich bedingen läßt. So ist statt der abstract leblosen Theorien, die zum absoluten Deismus oder Prädestinatianismus führen, eine lebensvolle Geschichte der Thaten Gottes, der *πολυποίκιλος σοφία θεοῦ* möglich, die sich bedingt durch Berücksichtigung der Freiheit und die Vielheit der creatürlichen Akte, ohne darum die Festigkeit des Zieles der Vollendung auszuschließen. So sind neue Thaten Gottes, wie die der Offenbarung an Mose, wie die in Christus und an dem Pfingstfeste, ja wie die in der Wiedergeburt jedes Einzelnen möglich, die gleichwohl durch das unveränderliche innere Wesen der h. Liebe Gottes und durch deren Weltziel in fester innerer Einheit und Bedingtheit gehalten bleiben. So bleibt Raum für die Rechtfertigung des Einzelnen als einen besonderen zeitgeschichtlichen Act, als einen Gruß des liebenden Gottes an die Seele, der mehr ist, als das bloße Ergriffenwerden von dem kirchlichen Gemeingeist, mehr als Erleuchtung über die Heilsbedingungen und über Gottes allgemeine, ewige Geneigtheit zur Sündenvergebung, mehr auch als bloße Kunde von Christi historischer Versöhnung oder einem ewigen Erwählungsrathschluß. So bleibt überhaupt Raum für eine lebendige, specielle Fürsehung, für eine jede Creatur, so wie sie ist, nehmende Behandlung. Es ist objective Wahrheit, wenn der Fromme in dem Auge und Angesicht Gottes, die väterliche Theilnahme sieht und weiß, die ihn, wie er in der Gegenwart ist, ins Auge faßt und beurtheilt, nicht bloß wie ein starres lebloses Gesetz ihm gegenüber steht; ihn erzieht und pflegt, nicht aber ihm nur zugewendet ist jetzt so wie immer und immer wie jetzt. Wie wichtig das auch für das Werk der Versöhnung ist, erhellt leicht. Denn da nun nicht bloß das Verhältniß der Welt zu Gott eine Geschichte hat, sondern auch das Verhältniß Gottes zur Welt (als einer Person zu Personen), so wird es möglich sein, in der objectiven Versöhnung durch Christus nicht bloß eine Aenderung des Verhältnisses der Welt zu Gott, sondern auch des Verhältnisses Gottes zur Welt zu sehen, so daß die Welt, seitdem Christus wirklich zu ihr gehört, für Gott nicht bloß denselben Werth hat, wie die Welt vor Christus, sondern daß die Wirklichkeit der Versöhnung der Welt durch Christus für Gott ein Werth ist, der für ihn selbst vor Christus wirklich nicht vorhanden war. Vor allem aber

die wirkliche Frömmigkeit will ein Lebensverhältniß zu Gott, nicht bloß solche Thaten, die er am Subject stets gethan, sondern einen gegenwärtigen Lebensverkehr Gottes mit dem Menschen, ein lebendiges Wechselverhältniß, ein Wechselgespräch des Bittens und Gebens, des Fragens und Antwortens, nach jedesmaligem Bedürfniß, durch Thaten, die nicht von Gottes Seite ebenso immer und jeder Zeit geschehn. Für eine wirkliche Gebetserhörung ist, wie Rothe mit Recht geltend macht, Raum erst damit gegeben, wenn Gott unbeschadet, ja wir dürfen nun sagen, vermöge seiner ethischen Sichselbstgleichheit, welche die oberste Macht in Gott ist, sich bedingen läßt durch die Beschaffenheit der Welt, auch durch die betende Creatur.

6. In dieser seiner Liebe ist Gott endlich auch der Allgenugsame und Selige. Dies führt noch näher auf das Verhältniß des ethischen Gottesbegriffes zu den physischen Bestimmungen formaler Art. Gottes Seligkeit ist die Harmonie und Schönheit des göttlichen Lebens und das ewige Innewerden derselben, die ohne Mangel in sich und ohne ein Zuviel ewig in sich befriedigt ist, und in deren heilige Räume keine Störung und keine Leidentlichkeit eindringt. Es ist aber wieder die heilige Liebe, die sein absolutes Leben in ewiger Harmonie und Sicherheit erhält, und zur Seligkeit des reinsten Selbstgenusses verklärt. Der ewige Sabbath, den Gott in sich feiert, ist das Genießen seines ewigen, in sich befriedigten Lebens, das frei von Hemmungen und Unruhe, aber auch von jeglicher Schwere, frei von egoistischem Centriren in sich, wie von unsteter Beweglichkeit ist. Schon früher kamen die Kategorien des Maßes, der Schönheit und Harmonie vor, aber noch unter endlichem Charakter und noch nicht in ihrer Wahrheit. Sie erreichen ihre innere Unendlichkeit und Wahrheit im Bunde mit der h. Liebe und werden durch diese in dem sein selbst bewußten Gott zur Seligkeit, da die Liebe absolute Freiheit und Leben aus sich ist und als harmonisirendes Princip ewig seine Natur zu idealer und realer Herrlichkeit verklärt. Schönheit und Harmonie ist überall des Ethischen vollendete Form und Wirklichkeit, die sich selbst wissende und genießende Harmonie des Ethischen aber ist die Seligkeit. Gehört so das Ethische zum Rhythmus des göttlichen Lebens, zu seiner Seligkeit, oder ist Gott selig in seiner Liebe, so ist die Seligkeit offenbar nicht als bloße Ruhe oder zuständliches vollendetes Sein, sondern

auch als harmonische Activität zu denken. So könnte man meinen, daß hiemit der Uebergang zur Welt schon gemacht sei. Allein das hieße, Gott werde oder sei selig erst durch sein ewiges Schaffen. Gewiß nun ist Gott selig auch als der die Welt denkende und setzende. Aber nicht erst dadurch kann er selig sein, daß er ein Anderes, als er ist, will und setzt. Nicht dadurch ferner, daß er eine Welt will, wird er Liebe, sondern er muß vor allem die Liebe sein, die sich selbst als heilige und als mittheilsame will und in sich selig ist. Nur so kann er eine Welt wollen, ohne von ihr abhängig zu sein. So scheint dann freilich der Uebergang von Gott zur Welt durch die in sich befriedigte Seligkeit seiner Liebe, oder seine Allgenugsamkeit ausgeschlossen. Allein vielleicht zeigt sich uns, daß gerade diese Allgenugsamkeit, in der sich der ethische Gottesbegriff abschließt, der Punkt ist, wo wir einer Weltschöpfung am nächsten stehen.

Anmerkung. Auch die Seligkeit Gottes darf nicht so gedacht werden, daß sie in ihrer Beziehung zur Welt nicht auch einer gewissen Aenderung fähig werde durch die göttliche Theilnahme an der Welt. Im Gegentheil muß für Gott, wenn Freiheit ist, die Verwirklichung der Liebe in der freien Welt, also auch das Opfer, das ihm die creatürliche Liebe darbringt, Lust und Freude sein, wie auch über die Sünde und das Verschmähen seiner Liebe in ihm theilnehmendes Gefühl wie gerechter Unwille sein muß (Eph. 4, 30). Aber dieses lebensvolle Verhältniß, seine φιλανθρωπία (Tit. 3, 4), welches Veränderungen von der Welt her in seine innere Welt hinein reflectirt, ruht ewig auf dem unveränderlichen Grunde seiner h. Selbstliebe, die für ihn zugleich der ewige Quell seiner nie versiegenden Seligkeit in sich ist. Es ruht ferner auf dem lauteren Grunde der Activität oder Theilnahme seiner Liebe, ist also nicht Passivität, obwohl es allerdings Empfänglichkeit für das Innewerden der freien Kräfte und ihrer Zustände in sich schließt, die von Leidentlichkeit wohl unterschieden sein will. Von Freude, Trauer, Zorn, Mitleid und Erbarmen muß keineswegs alles Menschenähnliche abgestreift werden, sondern alles was die tiefste und innigste wie reinste Theilnahme an dem Leben, Leiden, Thun der Welt verlangt und bethätigt, muß in Gott seine Stelle haben, und nur was darin unrein oder Schwäche wäre, ist abzuweisen. Begrifflich aber ist die Hauptsache dieses: daß alle jene Bewegungen des Erbarmens oder Zornes nicht in dem physischen Wesen — der Natur Gottes ihr Entstehungsprincip haben oder ihren Impuls von da empfangen, und so sein ethisches Wesen bedingen und beeinflussen, sondern die Empfänglichkeit seiner Natur für alles Derartige dient lediglich der Energie seiner h. Liebe.

Uebergang zur dritten Abtheilung.

Die Lehre von dem in einer Welt sich offenbarenden Gott, oder von der ökonomischen Trinität.

(Vgl. §§ 14. 28.)

§ 33.

Gott setzt weder zur Ergänzung eines Mangels seines vollkommenen Wesens, noch um einer Ueberfülle willen deren er nicht mächtig wäre, aus seiner Vollkommenheit und Seligkeit in der Liebe heraus als ein wirklich Anderes eine Welt, die er aus dem Nichtsein ins Dasein ruft, damit sie geliebt und liebend ein relativ selbständiges Abbild seiner trinitarischen und eigenschaftlichen Vollkommenheit werde.

1. Zwei Erklärungen stehen sich gegenüber in Betreff des Grundes der Entstehung einer Welt. Nach der ersten soll sie einen Mangel in Gott ergänzen, der ohne sie da wäre, nach der andern ist sie aus einer Ueberfülle des göttlichen Wesens zu erklären, die nicht Raum habe in der göttlichen Sphäre. Aber weder ein Mangel *(πενία)*, noch die überströmende Fülle *(πλοῦτος)* in Gott für sich vermag etwas zu erklären.

Da Gott als allgenugsam in sich selbst zu denken ist, so könnte die Welt seiner Vollkommenheit nichts zulegen, da sie was sie ist doch nur aus Gott haben kann. Ferner, sollte sie, wie die pantheistischen Systeme wollen, der Ergänzung eines Mangels in Gott selbst, z. B. der Erzeugung des göttlichen Selbstbewußtseins dienen, so würde sie zu einem bloßen Moment Gottes; zu einer relativ selbständigen Existenz könnte sie nicht gelangen, über ein doketisches Sein nicht hinauskommen. Endlich stimmte das nicht zur Vollkommenheit des ethischen Wesens Gottes; suchte Gott durch die Welt nur seine Vollendung, so suchte er darin nur sich oder das Seine, was seiner Liebe widerstreitet.

Wäre aber umgekehrt Gott mit einer Ueberfülle behaftet, die er um ihrer Unendlichkeit willen nicht in sich halten könnte, so würde die überfließende Welt unmittelbar göttlichen Wesens sein, — wie die Emana=

tisten wollen — durch die Entfernung von Gott, also den Raum oder die Leere würde dieses Wesen getheilt und besondert; das wäre ein dualistischer Zug: der Raum, die Leere wäre als eine positive ewige Macht neben Gott ohne Gottes That gedacht. Gott selbst aber wäre da nicht harmonisch in sich, weil mit einer Ueberfülle behaftet; seine Kraft, sich zu umfassen und seiner selbst mächtig zu sein, wäre im Verhältniß zur Fülle seines Seins unzureichend, so daß diese Fülle doch wieder in einem Mangel ihren Grund hätte, ja Gott wäre leidentlich durch diese Ueberfülle bestimmt, durch sie gebunden und unfrei.

2. Nun könnte man, um solchem Leiden und Mangel Gottes zu entgehen, und damit ja die Schöpfung der Welt mit Gottes bedürfnißlosem Wesen nichts zu thun habe, sagen: in keiner Weise darf Gott gleichsam innerlich mit der Welt oder dem, was Welt werden wird, behaftet sein, weil sonst Vermischung zwischen Gott und Welt drohte, sei es durch *πενία* oder *πλοῦτος*. Also sei alles auf den bestimmungslosen schlechthin freien göttlichen Willen zu stellen, der ohne eine Nothwendigkeit irgend welcher Art eine Welt hervorgerufen habe. Allein da ein schlechthin bestimmungsloser Wille Willkür wäre, während es in Gott keinen Willen gibt, als einen durch den höchsten Zweck, die Liebe bestimmten, so geht auch dieses nicht an. Von dem merum supremum arbitrium aus wäre auch die Welt bloß zufällig, der Uebergang zu ihr also nicht wissenschaftlich zu gewinnen, wir hätten eine bloß empirische Kunde von der Welt; eine Gewißheit von ihrem Dasein, eine Begründung derselben für uns anders als durch die Sinne wäre nicht möglich. Endlich aber, da, wenn die Ableitung aus der Willkür genügte, die Welt nur absolut zufällig wäre, so hieße das, es sei für Gott absolut gleichviel, ob eine Welt sei oder nicht; und das käme einer Werthloserklärung der Welt gleich, gegen die H. Schrift.[1] Gott ist ein Liebhaber des Lebens.[2] Sie ist ein Werth[3] oder Gut in seinen Augen. Eine bestimmungslose göttliche Willkür wäre zwar mit Macht ausgestattet, aber mit den vorigen Theorien theilte diese Ableitung den bloß physischen, unethischen Charakter, nämlich Gott vollbrächte willkürlich einen blinden, zwecklosen Act,

[1] 1 Mos. 1, 31. Ezech. 18, 23. 33. 11.

[2] Sprüchw. 8, 31. 5 Mos. 33.

[3] Weish. 4, 11. 27.

wie er dort leidend gedacht wäre durch Mangel oder Ueberfluß. Also muß doch in Gott ein ewiger Grund für die Welt gesucht werden: aber nicht in Gottes physischem Wesen, sondern in seinem ethischen, dem sein physisches Wesen dient.[1] Nur wird auch diese ethische Ableitung nicht so geschehen dürfen, als ob Gott erst durch Setzung einer Welt Liebe und also selig würde.[2] Sondern schon in sich muß er Liebe und Seligkeit sein.

3. Aber wie kann nun aus Gottes ethischem Wesen die Welt abgeleitet werden? Manche meinen die Frage beantwortet, wenn sie darauf verweisen: daß die göttliche Liebe selbstmittheilsam ist. Aber Mittheilung setzt logisch ein Anderes schon voraus, an das sie geschieht. Woher gewinnen wir nun dieses leere oder für die Mittheilung empfängliche Andere? So kehrt die Frage wieder: Woher kommt zunächst auch nur der Begriff eines Andern als Gott? eines Unvollkommneren nach dem Vollkommenen, Allgenugsamen? Es kann auch nicht helfen, sei es mit oder ohne Beiziehung des göttlichen Willens dadurch zu einer Welt gelangen zu wollen, daß irgendwie Gott sich selbst in die Anderheit umsetzt und aus sich und durch sich das Andere wird. Es ist das in manchfacher Weise versucht worden. Nach der altindischen Religion kommt es zur Welt dadurch, daß Brahma sich selbst theilt, was auch unter dem Bild des Weltopfers Brahma's dargestellt wird, ein Mythus der die Deutung erlaubt, daß Gott aus Güte, damit eine Welt sei, seine göttliche, unendliche Herrlichkeit geopfert und sich zertheilt habe. Verwandt hiemit ist, wenn Nicolaus von Cus — und ähnlich Oetinger — die Welt aus manchfaltigen Zusammenziehungen (Contractiones) des göttlichen Wesens entstanden denkt. Denn auch dieses scheint eine Theilung des göttlichen Wesens, oder doch seiner „Natur", sei es auch in Folge eines Willensactes zu enthalten. Ebendahin gehört es, wenn die Welt als das Andere Gottes aus einem Abfall desselben von sich, sei es auch in Ekstase der Liebe, die in das Andere übergeht, mit manchen Theosophen oder Mystikern will abgeleitet werden, z. B. in der valentinianischen Lehre von der Achamoth, wobei aber das Andere, wenigstens als die Leere (*κένωμα*) schon pflegt

[1] § 32.
[2] § 32, 6.

vorausgesetzt zu werden. Schelling, nachdem er schon in seiner Schrift Philosophie und Religion [1] einen solchen Abfall zu Hülfe genommen, läßt in der „Philosophie der Offenbarung" [2] die drei substantiellen Potenzen, die im göttlichen Leben ewig und harmonisch geeint seien, durch Gottes Willen zertrennt werden, damit eine reale Welt werde. Aber auch Hegels „Princip der Negativität in Gott" führt wesentlich auf Dasselbe zurück, nur daß was Schelling mehr realistisch als Proceß des Willens und der Freiheit setzt, Hegel als logischen Proceß behandelt, der freilich zugleich als ontologischer gedacht werden soll. [3] Alle diese Versuche sind darin eins, daß es bei ihnen nur zu einer anderen Seinsweise (oder Seinsweisen) des Göttlichen kommt, nicht zu einer wirklichen Welt als einem Anderen Gottes. Gott hätte daran nur wieder sich selbst, und es wäre seine Physis, wenn auch nicht seine Persönlichkeit theilbar, oder im besten Fall fähig, sich zu vervielfachen und immer neu zu gebären. Außerdem verletzen alle diese Versuche den Begriff der Liebe. Sie reißen den einen Factor, die Selbstmittheilung oder Hingebung los von dem andern, der göttlichen Selbstbehauptung, ohne den die Liebe nicht Liebe, sondern sich selbst verlierende Effusion ihrer selbst wäre.

Aber auch die Liebe selber scheint nicht weiter zu führen. Mag man immerhin sagen können, daß die Liebe dem Andern nicht feindlich sei, es nicht ausschließe, da sie ja vielmehr es einzuschließen vermag, daß

[1] Philos. u. Religion 1804 (gegen Eschenmayers „Philos. in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie" 1803) lehrt: Der Uebergang von der Region des Absoluten zum Endlichen ist nur „als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, nur durch einen Sprung denkbar (nicht wie die Emanatisten wollen, als stetiger Uebergang), nur als Folge eines Abfalls vom Absoluten". Zwar wird für diesen Sprung oder Abfall die Freiheit eingeschoben und in Anspruch genommen, die Gott, in einem Gegenbild, der Ideenwelt sich objectivirend, dieser verleiht, so daß sie die Möglichkeit des Abfalls hat. Aber diese Ideenwelt ist nicht bloß als ideelle im Absoluten, sondern als reale auch ein „anderes Absolutes", so daß wir doch damit auf einen Abfall des Absoluten von sich selbst kommen.

[2] Vgl. Schellings WW. II, 1. Vorl. 11. II, 2. Vorl. 1—6. Jahrbb. f. deutsche Theol. V, 1 über Schellings Potenzenlehre und Heyder's Art. „Schelling" in Herzogs Encyl. Bd. XIII.

[3] Das Princip der Negativität ist namentlich auch bei dem Uebergang von der Logik zur Naturphilosophie wirksam, wo die Idee in ihr Anderssein überschlägt. Vgl. hierüber die Kritik Trendelenburgs in seinen logischen Untersuchungen A. 2. 1862. 1, 36 ff. 2, 146—156 (die Verneinung).

sie nicht auf Einerleiheit gerichtet sei, ja daß sie nicht bloß das Vollkommene liebe, sondern daß es ihre Art sei, sich zum Niedrigen herabzulassen: es ist damit doch das Andere noch nicht gegeben, welches aller Liebesbethätigung vorausgehen muß. Fragen wir, um der Lösung des Problems näher zu kommen, zuerst: Woher kommt der göttlichen Liebe zunächst der Gedanke des Andern? Ohne Zweifel doch dadurch, daß sie wesentlich auch Intelligenz ist (§ 32). Wie früher gezeigt, ist Gottes Intelligenz der ursprüngliche Ort aller Möglichkeiten. Gottes scientia necessaria umfaßt wie ihn selbst, so alle Möglichkeiten; denn auch diese ruhen in ihm und sein Selbstbewußtsein wäre nicht absolut, wenn er nicht auch sich als den Urgrund aller Möglichkeiten wüßte, und die sie regelnden ewigen Wahrheiten ruhen ursprünglich nur in ihm (§ 27). Daraus folgt aber weiter, das göttliche Selbstbewußtsein schließt sich in seiner Vollendung und Selbstgenugsamkeit nicht ab, ohne sich ideell abzugrenzen oder zu unterscheiden von allem, was Gott nicht ist, sei es Mögliches oder Wirkliches. Er selbst ist actus purissimus und kein bloß potentielles Sein. Aber das bloß Mögliche ist als nicht actuell existirend, von ihm unterschieden und so kann sich Gott von demselben unterscheiden, obwohl es, da es nur durch ihn möglich ist, gleichfalls von Gott umschlossen ist. Indem aber Gott sich als das schlechthin nothwendige, actu existirende Wesen von dem Möglichen als von ihm Verschiedenem unterscheidet, so ist eben damit mögliches Anderes gedacht.[1] So ergibt sich gerade aus der Betrachtung der Allgenugsamkeit Gottes (§ 32) der richtige Uebergang zu einem Anderen, nicht trotz sondern kraft derselben. Die allgenugsame, selige Persönlichkeit ist Gott, indem er sich als den, der er ist, in seiner unendlichen Bestimmtheit erfaßt und genießt. Aber mit dem Ergreifen seiner selbst als dessen, der er ist, ist auch seine absolute Selbstunterscheidung von allem (durch ihn) möglichen Anderen oder Nichtich gegeben. Der Gedanke des Andern als eines möglichen Nichtichs Gottes ist mit dem Gedanken des Ich gegeben, da mit der Klarheit des göttlichen Selbstbewußtseins auch die

[1] Nicht als reale Potenzen seminaler Art, die gleichsam von selbst zum Sein streben, sind diese Möglichkeiten von Anderem zu denken, als latitirten sie im Naturgrunde Gottes: sondern sie sind zunächst nur als ideelle Möglichkeiten zu fixiren.

innere (logische) Begrenzung gegen alles Mögliche, was nicht Gott ist, gesetzt sein muß. Ebenso erfaßte Gott sich selbst nicht vollkommen, wenn er sich nicht auch als die reale Fülle oder Macht wüßte, durch welche ein Andres als er möglich ist. Dieser Gedanke des Andern ist zunächst nicht Gedanke eines Wirklichen, sondern nur eines Möglichen, denn sonst wäre die Schöpfung nur ein Werk der Natur Gottes.[1] Der mit dem ewigen Sichsetzen der absoluten Persönlichkeit gleichsam mitklingende Gedanke des durch Gott möglichen oder sein könnenden Anderen, des Nichtich, ist zugleich und zunächst nur ein Wissen von dem Nichtsein des Anderen, einer Welt außer Gott.

Es fragt sich nun, ob dieser Gedanke im Nichtsein muß gehalten bleiben, oder ob in Gott ein Grund zu sehen ist, daß dieses Mögliche ins Dasein gerufen werde? Abstract gesprochen wird nun freilich zum Reiche des Möglichen auch Widervernünftiges, Böses zu rechnen sein. Dieses ist aber für uns hier zum voraus ausgeschieden, weil wir von dem durch Gott Möglichen reden. Das Irrationale kann nur zu dem Möglichen gehören, das ewig von seinem verwirklichenden Willen verworfen ist. Anders verhält es sich dagegen mit dem Möglichen, das nicht nach seinem Begriff gottwidrig ist. Hier kommt in Betracht, daß Gott, die heilige Liebe, das Gute als solches oder das Gute an sich und nicht bloß, wie es in ihm ist, liebt (s. o. S. 426). Er ist als h. Liebe nicht bloß sich selbst behauptende Persönlichkeit, er liebt auch überhaupt oder schlechthin das Lieben, ist Amor Amoris. So ist nicht bloß kein Grund in ihm, sich als die einzige Stätte des Liebens zu wollen, sondern im Gegentheil, an Vervielfältigung, Vermehrung des Liebeslebens, an einem Reiche der Liebe hat seine Liebe ihre Lust. Ist ihr daher der Gedanke eines Andern als Gott gegeben, so wird sie, ohne die nichts wirklich werden kann, dafür thätig sein, daß das Andere, für das Reich der Liebe Bestimmte wirklich werde. Das ist die absolute Ableitung einer Welt, nämlich einer Welt vernünftiger Wesen, die durch Selbstmittheilung göttlicher Liebe selbst liebend seien. Aber es hindert nichts, daß die göttliche Liebe auch Anderes, die Natur, allerdings im Einklang mit

[1] Rothe hatte in der ersten Ausgabe seiner theol. Ethik mit dem Act des göttlichen Selbstbewußtseins schon auch die Wirklichkeit des Anderen (der Materie) gegeben geglaubt, aber hat dieses in der zweiten Ausgabe verbessert.

dem Wollen eines Liebesreiches wolle und auch Andres, als Liebe in der Welt wolle und an sie mittheile aus ihrer Fülle. Sie ist auch Liebhaberin des Lebens (s. o.). Wenn daher Gott auch dasjenige Mögliche, das nicht widergöttlich ist, im Nichtsein halten oder belassen wollte, so würde von Gott das Nichts als solches gewollt, während in der Liebe die Lust an dem Sein und Leben auch eines möglichen Andern ist, das sie sich zum Zweck setzt. Und so entwirft denn auf den Impuls der Liebe und von ihr beseelt die im Reiche der Möglichkeiten waltende göttliche Weisheit als frei erfinderische Phantasie (Sprüchw. 8, 22. 30), als architektonische Intelligenz, die Idee der Welt als einer nicht mehr bloß abstract möglichen, sondern als eines zur Wirklichkeit bestimmten, des Daseins werthen, vernünftig zusammengeordneten Anderen. Dieselbe reine h. Liebe, die diesen Impuls gibt, wirkt auch in die ewige Conception dieser zur Wirklichkeit bestimmten Weltidee so hinein, daß sie sowohl das Weltziel als die Vermittelung desselben bestimmt. Das ist die Art der göttlichen Liebe, ihre „Demuth", daß sie einen Zug hat zu dem Leeren, des Seins und Lebens Entbehrenden, den von der Intelligenz repräsentirten bloß möglichen Formen des Seins, indem sie durch ihre Allgenugsamkeit ihrer Vollkommenheit selbst schlechthin sicher ist. Es ist in ihr der Zug zu dem Niedrigen und Nichtseienden, daß es sei und werde durch sie und ihre Erfüllung.[1] Gerade das Wissen vom Nichtsein des Anderen wird für die freie grundlose Liebe Gottes der Ausgangspunkt, um, mit der göttlichen Weisheit geeint, die Idee der nicht bloß sein könnenden Anderheit, sondern des sein sollenden *κόσμος* zu erzeugen, der als solcher eine Vielheit in der Einheit, ein harmonisch zusammenstimmendes Ganzes ist. Daher diese Weltidee schon die potenzielle Welt *κόσμος δυνάμει ὤν* ist. Ist sie auch nicht Wirklichkeit, so ist sie doch auch nicht dem Nichts gleich. Andererseits aber auch nicht Gott. Sie ist ein zunächst nur rein inneres Product Gottes, für dessen Erzeugung Intelligenz und Liebe sich schon geeinigt haben, und das er innerlich als ein Product von sich selbst unterscheidet, welches aber für die wirkliche Welt die innergöttliche Grundlage und namentlich auch ihr Ziel enthält. Zu dieser innern Schöpfung kommt dann noch die in äußerer Wirklichkeit durch die göttliche Allmacht,

[1] Luc. 1, 42. 53. 1 Kor. 1, 28 *τὰ μὴ ὄντα ἐξελέξατο ὁ θεός.* Ps. 34, 11. 107, 9.

die Dienerin der Liebe, und wieder auf deren Impuls. Die Macht setzt das Ideelle in erscheinende Realität um.

Die Weltidee ist daher die Idee des Anderen Gott gegenüber, das durch den Gedanken von seiner Möglichkeit hindurch von der göttlichen Liebe und Weisheit aus bloß Seinkönnendem zum Seinsollenden wird, das ins Dasein wird gerufen werden. Und nun, nachdem wir das Andere Gottes in Gott begründet haben als Idee der seinsollenden realen Welt, haben wir die Möglichkeit, für Gottes Selbstmittheilung und Theilnahme an der Welt die Stelle zu finden, ebendamit aber die Weltidee näher zu bestimmen.

4. Die Weltidee, die Gottes Liebe denkt und will, ist einerseits die Idee eines Andern als Gott, das aber nicht durch sich, sondern durch Gott sei, der allein ewig Aseität hat, aber andrerseits eines solchen Andern, dem als Einheit Gott nichts vorenthält von seinen mittheilbaren Gütern: das vielmehr Gegenstand seiner vollkommenen rückhaltlosen Liebe sein und dadurch Vollkommenes, außer Gott wirkliches Ebenbild Gottes werden soll. Die Welt ihrer göttlichen Idee nach als Ebenbild Gottes, als vollkommen treuen Spiegel seiner selbst zu bezeichnen, kann, auch wenn ihre Bestimmung hinzugenommen wird, zu hoch scheinen. Dem christlichen Glauben ist es nicht zu hoch. Er fordert, in dem Menschensohn die göttliche Selbstmittheilung vollständig zu denken und doch ihn vollkommen und für immer auch zur Welt zu rechnen, ja ihn als Mittelpunkt der Welt und als ihre Wahrheit, die er vor Gott darstellt, zu betrachten.[1] Mit Christus aber will Gott auch uns alles schenken.[2] Es genügt der H. Schrift nicht, bloß zu sagen, Gott wolle an die Welt sich so vollkommen mittheilen, als sie in ihrer Endlichkeit für ihn empfänglich sei; denn das könnte auch gesagt werden bei der geringsten Empfänglichkeit der Welt für Gott. Vielmehr die Hauptsache ist, Gottes weise Liebe hat die Weltidee so concipirt, daß die Welt empfänglich sei für die vollkommene Selbstmittheilung[3] Gottes. Seiner unergründlichen Liebe, die solches will, steht die Macht zur Seite (§ 32). Freilich wird hiergegen geltend gemacht:

[1] 2 Kor. 3, 18. 4, 1—6.

[2] Röm. 8, 32. 1 Kor. 3, 21—23. Joh. 3, 16. Matth. 24, 47.

[3] 1 Kor. 15, 28. 1 Joh. 3, 2. 2 Kor. 5, 7. 1 Kor. 13, 12.

In der Creatur könne nicht Raum sein für Gottes Unendlichkeit, es sei finitum non capax infiniti. Von der Natur als solcher ist hier abzusehen, da sie nicht im ethischen Sinne zur Gottebenbildlichkeit bestimmt sein kann, ebendaher auch ihr Antheil an Leben und Kraft ein nur beschränkter ist, denn in dem Ethischen ist der oberste Sitz der Kraft und die Macht über alles nur Natürliche. Allerdings aber behielte jener Einwurf doch seine Wahrheit, wenn die göttliche Selbstmittheilung sich auch auf die absolute göttliche Aseität erstrecken sollte, in der der ewige Unterschied zwischen Gott und der Creatur befestigt, und die Gefahr der Vermischung beider auch durch die göttliche Selbstmittheilung, abgewehrt ist. Auch dann hätte der Einwurf Bedeutung, wenn Gott als das unendlich ausgedehnte Wesen oder Quantum zu denken wäre. Vielmehr aber ist Gott als intensive Unendlichkeit zu denken, die in ihrer Spitze Liebe ist und durch die Liebe Allmacht (§ 32. 19). Für dieses unendlich Werthvolle und Göttliche ist aber die Creatur wohl empfänglich. Sie ist nicht endlich bloß, sondern hat auch Empfänglichkeit für das intensiv Unendliche. So setzt die Endlichkeit der Creatur der göttlichen Liebe keine Schranke. Wie Gott sich der Welt zu eigen geben will, auf daß sich das trinitarische Leben Gottes auspräge und abbilde auch in kosmischer Form, so will er die Welt als eine von ihm angeeignete, als seinen lebendigen Tempel, in welchem er auch sein trinitarisches Leben haben will. Von dem trinitarischen Ebenbilde Gottes, Gott dem Sohne in dem immanenten göttlichen Wesen, unterscheidet sich das kosmische Ebenbild nicht dadurch, daß nicht Gottes vollkommenes Leben in diesem sein könnte; Christus gehört zum eigenen vollen Bestande der Welt: sondern dadurch, daß die letztere, die die göttliche Aseität nicht hat, durch Nichthaben der göttlichen Vollkommenheit, ja durch Nichtsein hindurch werden und stetig empfangen soll, was die göttliche Liebe will. Ohne sich zu verlieren in der Selbstmittheilung, will Gott auch kosmisches Sein haben, wie ein Sein in sich. Diese Doppelheit des Transcendenten und Immanenten ist kein Widerspruch, sondern, wie wir gesehen haben, in Gottes ethischem Wesen begründet. Es gehört daher zur ursprünglichen Idee der Welt, daß Gott in ihr sei, sich real in ihr wisse und wolle, und die Welt in ihm lebe, webe und sei.

Anmerkung. Eines also kann Gott nicht mittheilen: die absolute Aseität oder Selbstbegründung. Die Welt bleibt ewig von Gott verschieden — auch die menschliche Seite in Christus von der göttlichen — da sie den Grund ihres Seins außer sich in Gott hat. Es soll nicht geleugnet werden, daß auch die Welt in abgeleiteter Weise Aseität hat, die die Aseität Gottes abbildet. Sie hat eine Kraft der Selbsterhaltung und Selbstbildung in physischem, geistigem und ethischem Sinn und das ist eine Betheiligung an ihrer Production, an ihrem Sosein. Aber ihr Sein ist in jedem Moment durch Gott, und man darf nicht mit Rothe nach der Schöpfung nur von einer Regierung der Welt reden, den Begriff der Erhaltung aber ausschließen, oder die Geister in ihrer Vollendung als schlechthin durch sich selbst lebend ansehen. Die Aseität hat und behält im eigentlichen Sinn Gott allein und das sichert den Unterschied zwischen Gott und der Welt, während das Bestehen des Anderen neben Gott durch den göttlichen Liebeswillen gesichert ist, der sich dasselbe zum Zwecke setzt.

5. So umfassend der Wille der Selbstmittheilung Gottes an die Welt ist, der sie zum vollkommenen Antheil an seinem Leben und Geiste bestimmt, so wird also doch die Anderheit der Welt, ihr wirkliches Sein praeter Deum dadurch nicht bedroht. Durch die vollkommene Selbstmittheilung könnte zwar die Schöpfung gerade bei ihrer Vollendung wieder zurückgenommen scheinen.[1] Allein die göttliche Liebe will ein real Anderes, nicht als ob das Andere als solches, gleichgiltig, wie es sei, für Gottes Liebe Werth hätte, wohl aber als für das Gute Bestimmtes, womit ja auch die Seligkeit gesetzt ist (§ 32). Gottes Liebe zur vernünftigen Creatur muß seiner reinen Güte gemäß darauf gerichtet sein, daß sie ihr auch das Lieben gönnt und in ihr hervorrufen will. Sie ist also für Gottes Selbstmittheilung nicht eine Geliebte, ohne daß er sie auch als Lieben-sollende denkt und so als Selbstzweck will. So ist in der ethischen Art der göttlichen Selbstmittheilung die relative Selbständigkeit der Creatur gesichert; und damit bleibt auch das göttliche Leben unterschieden von der Creatur. Es werden wirklich neue Liebesherde in der Welt für das göttliche Liebesleben in der Welt gewonnen. Ferner das ethische Leben der göttlichen Liebe, die Gerechtigkeit in sich schließend, will die Freiheit als die Form für die Aneignung der ethischen göttlichen Mittheilung. Folglich will Gott auch ein solches Anderes, das nicht bloß unwiderstehlich durch seine Liebes-

[1] So scheint Marcell v. Ancyra die Stelle 1 Kor. 15, 28 fälschlich verstanden zu haben, die doch mit dem ἐν πᾶσι die Fortdauer der Welt, in der Gott Alles werden wird, voraussetzt.

macht bestimmt wird, so daß z. B. die Schöpfung unmittelbar zusammenfallen könnte mit der Vollendung und absoluten Selbstmittheilung,[1] sondern ein Anderes will er, das fähig sei, eine freie Gemeinschaft der Liebe mit ihm einzugehen, wodurch wiederum die bleibende Unterschiedlichkeit der Creatur der Selbstmittheilung Gottes gegenüber gesichert ist. Die Liebe kann schon deshalb das Andere nicht absorbiren, weil sie das Andere nicht in sich hereinnimmt, ohne es objectiv als ihren Zweck zu setzen, für den sie sich sogar zum Mittel macht. Dasjenige Andere daher, auf das der Blick der schöpferischen Liebe ursprünglich gerichtet ist, und worin diese allein liebewerthe selbständige Objecte der Liebe findet, ist die Welt des für die Liebesgemeinschaft mit Gott bestimmten Freien, das aber nur durch die Urliebe selbst liebend werden kann. Um dieses Freien und seiner Vollendung willen, auf das die schöpferische Liebe als auf ihr Ziel schaut, ist die Welt geschaffen. Alles Andere ist als Organ Mittel und Schauplatz für das Reich der Liebe gewollt, ist aber unter diesem Gesichtspunkt auch eingeschlossen in die Weltidee.

Anmerkung 1. Nur durch freies Empfangen hindurch kann sich die Vollendung der Welt vermitteln. Beides nun, daß die Freiheit gesetzt wird, die zum Lieben nicht gezwungen ist, der daher die Möglichkeit des Gegentheils, des Bösen, offen gelassen werden muß, und andrerseits, daß die Welt des Freien die Stätte der göttlichen Selbstmittheilung oder seines Liebeslebens ist, geht dadurch zusammen, daß die wahre Freiheit sich nur verwirklicht, indem sie dem freimachenden Geiste Gottes Raum verstattet, der das Freie will, aber als für das ethisch Nothwendige Bestimmtes; und daß andererseits die göttliche Selbstmittheilung, indem sie nicht bloß Passives, todte Güter mittheilen, sondern Liebende haben will, ebendamit zur Bestätigung des lebendigen, persönlichen Fürsichseins der Creatur wird. Der Ausdruck dafür, daß die Welt, was sie sein soll, nur sein kann in der Gemeinschaft des göttlichen Lebens, ist, daß die Welt Gottes reales Abbild sein soll. Der Ausdruck andererseits dafür, daß sich Gott der Welt vollkommen mittheilen will, aber durch sein kosmisches Sein die freie Persönlichkeit nicht unterdrückt, sondern vollendet, ist, daß er die vollkommene absolute Offenbarung seiner Liebe in der Form freier Persönlichkeiten haben will, oder daß er Ebenbilder seiner selbst will.

Anmerkung 2. Die Idee der Welt als in Gott gehaltene, noch nicht wirkliche ist freilich in gewisser Art zu Gott selbst gehörig, ihre Anderheit ist noch nicht real, sondern nur eine Bestimmtheit an Gott, seiner Weisheit und Liebe. Und hierin liegt auch der letzte Grund ihrer Gemeinschaft mit Gott. Allein die Weltidee darf doch nicht mit Gott identificirt werden, sie ist doch als das Andere Gottes von Gott gedacht, nicht zu seinem Wesen gehörig. Da sie die Idee des Nicht-

[1] Wogegen 1 Kor. 15, 45 ff.

seienden, aber zum Realwerden bestimmten Anderen Gottes ist, so unterscheidet sich bereits Gott in sich von der Weltidee, die nur etwas durch Gott Mögliches in sich schließt. Und diese Selbstunterscheidung von der Welt schon als möglicher wird in der Welt auch zur Selbstunterscheidung der Welt von Gott, gerade sofern sie in ihrem Leben und Geiste gottähnlich ist.

Dritte Abtheilung.

Die Lehre von dem Verhältniß Gottes zur Welt.

Sie umfaßt drei Lehrstücke:

Von der Schöpfung.
Von der Erhaltung.
Von der göttlichen Fürsehung und Regierung.

Erstes Lehrstück.

Von der Schöpfung.[1]

§ 34.

Die ewige Liebe Gottes schafft eine von Gott unterschiedene und sich selbst von Gott unterscheidende freie Welt für die Liebesgemeinschaft mit ihr. Beides, die nothwendige Vielheit oder Mannigfaltigkeit und die Einheit erlangt die Welt als Organismus, was sie dadurch ist, daß sie Gottes dreieiniges Leben abzubilden bestimmt ist. Darnach ist zu entscheiden die Frage über die Ewigkeit der Schöpfung, über die Anwendbarkeit des Gegensatzes von Ruhe und Wirken, von Stoff und Form auf die schöpferische Thätigkeit, womit auch die Frage nach der Schöpfung aus Nichts zusammenhängt.[1]

[1] Rothe, Ethik A. 2. 67. 1. Bd. § 40 ff. Pfaff, Schöpfungsgeschichte 1855. Schultz, Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel 1865. Reinkens, Die Schöpfung der Welt 1859. Keerl, Der Mensch, das Ebenbild Gottes. Sein Verhältniß zu Christo und zur Welt. Ein urgeschichtlicher Versuch. Bd. 1. Zöckler, Theologie und Naturwissenschaft 1877. 1879.

1. Die biblische und kirchliche Lehre. Die Lehre von der Entstehung der Welt durch schöpferische göttliche That betrifft durchaus nicht bloß eine Frage religiöser Neugier. Alle ausgebildeteren Religionssysteme haben Kosmogonien. Besonders aber hat diese Lehre fundamentale Bedeutung für die Religion, die zuerst eine eigentliche Schöpfungslehre aufstellt. Durch sie und durch die mit ihr gegebene reine Unterscheidung Gottes von der Welt ohne deistische Trennung von ihr ist die Basis für die hebräische Religion und die Möglichkeit eines sicheren Fortschreitens im Wechselverkehr zwischen Gott und der Creatur gewonnen. Wo die Schöpfung ignorirt oder falsch bestimmt wird, da ist auch die Religion dadurch aufs Tiefste afficirt. Das religiöse Bewußtsein kann sich nur durch das Weltbewußtsein hiedurch vermitteln. Ist nun das Grundverhältniß zwischen Gott und der Welt, das durch die Religion ins Bewußtsein erhoben und durchlebt werden soll, falsch bestimmt, so kann, wenn noch eine Entwicklung der Religion, nur eine abnorme übrig bleiben. Es gibt zahlreiche Vorstellungen von dem Weltursprung (§ 33), welche die Aufnahme des Weltbewußtseins in das Gottesbewußtsein verhindern und dieses verdunkeln. Die mosaische Kosmogonie nun ist im neuen Testament zwar nicht im Ganzen bestätigt, aber doch in ihren wesentlichen Elementen aufgenommen.[1] Sie sichert uns die richtige religiöse Auffassung der Welt gegen Irrthümer vermischender und trennender Art. Denn die Vermischung ist ausgeschlossen, da die Welt aus Gottes absolutem, selbstbewußtem Willen als ein Werdendes hervorgeht, die Trennung aber, weil die Welt überhaupt durch das Schweben des Geistes Gottes über dem Urstoff belebt ward, und weil sie in ihrem Zielpunkt, dem Menschen gottebenbildlich von Gott gesetzt ist,[2] auch Gott mit Wohlgefallen auf die geschaffene Welt blickt.[3] Auch das N. T. enthält nicht jene Lehre von einer ewigen ὕλη ἄμορφος, die von Gott nur gestaltet sei.[4] Eher stimmt das N. T. mit der Formel, daß sie

[1] Apostelgesch. 14, 15. 17, 24—28. Röm. 1, 19. 20. 11, 33. Eph. 3, 15. Hebr. 2, 10. 11, 2 wie auch Hebr. 1, 1—3. Joh. 1, 1—4. Kol. 1, 13 ff. wo jedoch schon die Kosmogonie mit der Christologie in Verbindung gesetzt ist.

[2] 1 Mos. 1, 26. Vgl. 2, 7.

[3] 1 Mos. 1, 31.

[4] Diese scheint allerdings Weish. 11, 18 enthalten.

aus Nichtseiendem geworden,[1] zusammen, sofern nur nicht das Nichts als Stoff gedacht wird. Wichtiger ist für uns, daß der Hebräerbrief sagt:[2] Nicht aus Erscheinendem oder Sichtbarem *(μὴ ἐκ φαινομένων)* sei die Welt geworden. Der Gegensatz wird sein: Vielmehr ward sie aus dem *ῥῆμα*, dem nicht sinnlich erscheinenden Allmachtswort, das die gleichfalls unsichtbare Weltidee verwirklicht. Auch die Genesis stimmt damit wesentlich überein, und lehrt nicht einen ewigen Stoff vor der Schöpfung.[3] Wenn sie sich auch über des Stoffes Entstehung nicht ausdrücklich ausspricht, so umfaßt doch das Schaffen nach V. 1 Himmel und Erde: die Entstehung des Stoffes aus Gott will nicht ausgeschlossen werden.[4] An eine ewige Materie neben Gott hat der Verfasser nicht gedacht, sonst wäre einfacher gewesen, zu beginnen: Im Anfang war Thohu und Bohu, nach Art Hesiods. Statt dessen geht die Erwähnung des göttlichen Schaffens voran, das, wenn es ausdrücklich und ausschließlich ein bloßes Bilden bedeuten sollte, einen Stoff voraussetzen

[1] 2 Makk. 7, 28 ἐξ οὐκ ὄντων.

[2] 11, 3.

[3] Mag auch בָּרָא Anwendung finden, wo ein Stoff schon gegeben ist, und wo es sich also um ein demiurgisches Bilden handelt, so ist doch im A. T. Gott nicht bloß als Demiurg neben einer gleich ewigen Urmacht, der Materie gedacht Jes. 45, 18. Ps. 148, 5. 135, 6. 121, 2. Diese ist 1 Mos. 1 weder als widerspenstig noch als Grenze der göttlichen Macht gedacht, da בָּרָא im Kal (im Unterschied vom Piel) das freie mühelose Hervorbringen bezeichnet (Dillmann, Genesis S. 18). Dasselbe nimmt auch im hebräischen Sprachgebrauch einen Accusativ des Stoffes nicht an sich, woraus zwar „nicht folgt, daß das Wort an sich schon den Gebrauch von Stoff und Mittelursachen ausschließe, wohl aber, daß wo auf Gott das בָּרָא angewendet wird, auf Mittel und Stoff nicht reflectirt wird, sondern die schlechthinnige Freiheit des göttlichen Producirens ins Auge gefaßt ist". Ueber den Ursprung des ungeformten Stoffes V. 2 spricht sich die Stelle nicht ausdrücklich aus. Aber „ohne Bedenken wird man zugeben, daß, wenn der Verfasser sich auf die Frage nach dem Ursprung jenes Stoffes eingelassen hätte, er auf Grund seines Gottesbegriffs sich dahin hätte entscheiden müssen, daß die Welt auch ihrem Stoffe nach im göttlichen Willen ihren Möglichkeits- und Daseinsgrund hat. Gott spricht, da wird's Ps. 33, 9". (Dillmann a. a. O. S. 21). Die späteren Darstellungen der Schöpfung im A. T. gehen jedenfalls hinter den anfänglich formlosen Zustand der Erde zurück bis zu dem Stoff und Form hervorrufenden Allmachtswort Gottes. Vgl. auch Oehler, Theol. A. T. 1873. 1, 177, der in V. 1 die Schöpfung der materia prima sieht, die aber dann mit dem Thohu identisch wäre.

[4] Daß das Wort Erde V. 1 nicht bloß die Gestalt, Bildung der Erde bezeichnen muß, zeigt V. 2.

müßte, von dem doch erst V. 2 redet. Jedenfalls ist der Gedanke des A. T. im Allgemeinen, daß Gott schlechthin frei wie die Form so auch den Stoff durch seine schöpferische That gesetzt habe. Ob der Stoff aus dem Nichts oder aus Gottes unsichtbarem Wesen selbst genommen sei, darüber ist im A. T. keine bestimmte Entscheidung gegeben.[1] Das Thohu 1 Mos. 1, 2 wird das elementare Dasein, das, wenn auch nicht absolut formlos, doch ohne feste Gestaltung ist, bedeuten. Ob die Schöpfung, was die Zeit anlangt, als ewige zu denken sei, ist aus 1 Mos. 1, 1 nicht zu entnehmen. Das „im Anfang" bedeutet: bevor ein Weltgebilde da war, war Gott, der Schöpfer. Die Urkunde will vornehmlich die irdische Schöpfung und unser Sonnensystem behandeln, setzt aber V. 1 den Himmel vor die Erde. Ueber die Zeitdauer der Schöpfung meinte man in 1 Mos. 1 Aufschluß zu finden. Aber da müßte feststehen, was die 6 Tage bedeuten, ob irdische Tage oder Zeiträume, eine Frage, die sich der Verf. gar nicht wird vorgelegt haben. Im N. T. wollen die Stellen von der Herrlichkeit Christi bei dem Vater und der Erwählung der Gläubigen vor Grundlegung der Welt,[2] keinen Aufschluß über das Alter dieser Welt geben, wie denn dieses keine religiöse Frage ist, oder über ein anfängliches Nichtschaffen Gottes sich aussprechen, sondern enthalten nur, daß der ewige Gott und seine Weltidee das logische Prius der Welt ist.

Die Kirchenlehre ist enthalten in dem apostolischen und nicänischen Symbol. Gegen Gnosticismus, Manichäismus und groben Emanatismus hat schon die alte Kirche sich abgegrenzt. Die Reformation hat dies angenommen, wie auch daß durch den Sohn die Welt geschaffen sei (Nicaenum), doch ohne Ausschluß von Vater und Geist (Schmalkaldische Art.). Ueber Stoff, Zeit, Zweck der Welt enthalten die Symbole noch keine ausdrückliche Weiterbildung.

2. Daß die Welt aus Gottes selbstbewußter weiser Liebe abzuleiten (§ 33), ist kein Postulat noch Nothbehelf, kein Rücken der Sache ins Hypothetische, sondern jede andere Ableitung versagt ihre Dienste, diese aber genügt nicht bloß, sondern ist auch so wenig bloße Hypothese, als die göttliche Liebe selbst. Schlechterdings nichts außer Gott be-

[1] Vgl. Ps. 33, 9. 148, 5 mit 90, 2, wo das Schaffen eine Geburt genannt wird.
[2] Joh 17, 5. Eph. 1, 12.

stimmt Gott zur Schöpfung; er bestimmt lediglich sich selbst. Nicht seine Lebensfülle oder Natur, nicht seine Allmacht, sondern seine Liebe bestimmt ihn, welche die Macht über seine Allmacht ist. Er ist also darin absolut frei. Seine freie mit absoluter Intelligenz geeinigte Liebe schöpft aus sich die Idee der Welt, und bestimmt sich zur schöpferischen Thätigkeit. Die Natur Gottes für sich könnte nicht schaffen: die Macht Gottes für sich brächte es zu keiner relativen Selbständigkeit der Welt, ja enthielte für sich noch nicht die Möglichkeit der Welt als eines Anderen Gottes, das aus Gottes Sein wirklich entlassen, als eigene Causalität dastände. Die Intelligenz für sich gäbe uns nur eine Form, einen Entwurf, keine Realität, und ohne die Liebe eine nur endliche Teleologie, daher auch kein Motiv, für ein wirklich Anderes als Gott die Allmacht in Bewegung zu setzen. Die Liebe dagegen, der göttlichen Intelligenz und Macht immanent, hat ihre absolute Logik oder Vernünftigkeit in sich. Sie ist Princip eines real Anderen als Gott ist, und zwar einer gewollten Mehrheit desselben, da sie eine Vervielfältigung des Liebeslebens will, und doch enthält sie auch wieder das Princip der Einigung in sich. Sie sichert den Unterschied, indem sie die Welt als Zweck setzt, und doch pflanzt sie keinen Dualismus, weder in der Welt selbst, noch zwischen Gott und der Welt, sondern das Ziel ist ein reiches Liebesleben und dieses ist für die Schöpfung das Motiv. Verbleibt der Liebe die ihr gebührende Stellung für die Schöpfung, so erledigt sich auch der Streit zwischen Denen, welche sagen: Gott hat die Welt für sich, zu seiner Ehre, um von vernünftigen Geistern erkannt und gepriesen zu werden, geschaffen, und zwischen Denen, welche die Verherrlichung oder Freude der Creatur als ihren Zweck ansehen. In der Liebe ist Beides vereinigt. Gott macht sich zum Mittel für die Welt. Er will sie als Selbstzweck, als Liebesreich, als Liebesstätte, aber das durch die Liebe Gewordene und Selige ist doch für das L i e b e n geworden, weil es nur als Liebendes vollkommen sein kann. Die von Gott geliebte Welt macht also nach der Nothwendigkeit der Liebe sich wieder zum Mittel und Opfer und erwiedert die Liebe, womit sie geliebt ist. So findet ein seliger Kreislauf des Liebeslebens statt. In der göttlichen Liebe ist die Seligkeit des vollkommenen Habens, sie steigt neidlos gebend hernieder, namentlich zu Allem, was zum Lieben bestimmt, also Selbst=

zweck sein kann, und auf Grund des Geliebtseins auch sich selbst Gegenstand der Liebe werden darf. Wiederum aber in der Gottebenbildlichkeit des Menschen liegt auch das Wiederlieben, also die Liebe im aufsteigenden Verhältniß präformirt, wodurch der Kreislauf der Liebe sich schließt. Durch das Geliebtwerden, d. h. durch göttliche Selbstmittheilung und Theilnahme hindurch kommt die Welt zum Lieben, damit Eine Liebe sei in Gott und auch in der Welt.

3. Hierin nun liegt schon auch ein Wink das Verhältniß der Vielheit zur Einheit in der Weltidee.

Wir stoßen hier auf eine Antinomie. Wenn Vervielfältigung des Liebeslebens in der Welt ein Gut ist, ja Finalursache einer Welt außer Gott, so scheint eine schlechthin unbegrenzte Anzahl von Liebenden erforderlich, woraus sich dann auch eine unendliche Menge von Welten, successiven oder simultanen ergäbe.[1] Aber andrerseits fordert das vernünftige Interesse auch eine Einheit des Vielen, und zur Vollkommenheit der Welt gehört, daß sich ihre verschiedenen Glieder fördern und ergänzen zu einem vollkommenen Organismus, so daß die Annahme unzulässig ist, daß die Welt aus vielen einander schlechthin nichts angehenden Totalitäten bestehe. Die Lösung der Antinomie ergibt sich folgendermaßen: Eine schlechthin unbegrenzte Anzahl von Persönlichkeiten, deren Bestimmung das wahre Geistesleben ist, ist nicht denkbar. Denn da müßten auch dieselben Individualitäten sich wiederholen können, damit nur ja die Zahl unendlich groß sei. Aber das würde keine unendliche Bereicherung des Liebeslebens sein, sondern müßig und zwecklos. Die Zahl ist also nicht absolut unbeschränkt zu setzen, sie ist begrenzt durch den Zweck. Nur solche geistige Individualitäten werden geschaffen, die im Geben und Empfangen dem Liebesleben dienen können, indem jede etwas Eigenthümliches hat. Also kann die schöpferische göttliche Liebe und Weisheit es nicht auf eine schlechte Unendlichkeit zahlloser Individuen, sondern nur darauf abgesehen haben, daß die Vollzahl der möglichen Individualitäten als möglicher besonderer Werthe ausgefüllt werde. Damit ist aber nicht bloß die Vielheit in dieser Welt, nämlich als begrenzte gegeben, sondern auch eine Einheit dieser wenngleich werdenden Vielheit in der Welt verbürgt. So gewiß der Zweck ein bestimmter ist, so ge-

[1] Wie in verschiedener Weise Origenes und Rothe annehmen.

wiß fordert er eine bestimmte Vollzahl. Der vollkommene Organismus darf weder durch ein Zuviel beschwert sein, noch durch ein Zuwenig leiden, sondern ist ein lückenloser obwohl werdender Kreis, worin Alles seine Stelle hat, Alles für Alle ist. Zu der Welt als liebender gehört, daß ihre Glieder alle für einander bestimmt seien, denn nur so können sie sich Liebe beweisen. Mithin ist die Liebe, wie das einheitliche Princip der Entstehung der Welt, so auch hineingeboren in sie das Einheitsband in der lebendigen Welt. Verschieden können freilich die einzelnen Glieder, die selbst wieder relative Totalitäten sind, nur dadurch sein, daß das eine etwas hat, was den andern mangelt. Aber worin das eine nicht Productivität hat, darin kann es doch Receptivität haben für andere. So hindern diese Mängel die Einheit des Liebesgeistes nicht, der in allen Gliedern walten, ja der auch den Mangel durch den Verkehr in ein Mittel lebendiger, doppelseitiger Gemeinschaft verwandeln kann, in welcher Gemeinschaft doch jedes Glied Alles als sein ansehen darf.[1] So geschieht es durch die Idee des wenngleich werdenden Organismus, dessen Seele die Liebe ist, und den die Welt darstellen soll, daß diese eine begrenzte und nicht eine profuse Vielheit und zugleich eine Einheit ist. Damit aber die Welt ein ethischer Organismus sein könne, will Gott sie als Abbild seiner, sowohl als eigenschaftliches, wie als trinitarisches Abbild und zwar so, daß sie durch sein Sein in ihr, durch seine Selbstmittheilung vollkommenes Abbild seiner werde, kosmisch verwirklichtes Ebenbild Gottes.[2] Es hat der Weltbegriff Antheil an der Abbildung der Trinität, wie schon die oben angeführten zahlreichen Analogien (S. 379) zeigen können; noch mehr ist das nachweislich an den selbstbewußten, vernünftigen und ethischen Wesen. Damit ist aber zugleich auch ein Antheil der Welt an allen Eigenschaften, den physischen, logischen und ethischen gegeben. Aber diese verschiedenen Vorzüge werden in ihr keineswegs sofort, so wie sie in Gott geeinigt sind, in vollkommen verwirklichter Einheit unter sich gesetzt sein können. Ihre Vollkommenheit und Einheit wird zunächst nur als Anlage vorhanden sein, damit durch Vermittlung der Freiheit sie zu jenem ethischen Organismus verwirklicht werde, der von Gott verschieden und doch mit ihm geeinigt ist. Diese

[1] 1 Kor. 2, 23.
[2] 1 Mos. 1, 26.

Anlagen werden verschieden in den verschiedenen Gliedern sein, je nachdem die eine oder andere göttliche Eigenschaft für die Individualität als solche die Dominante oder den Exponenten bildet. Aber dennoch ist Alles für alle auf gewisse Weise zugänglich.[1] Jene verschiedenen Vorzüge werden in der Welt ferner zunächst außer einander, aber so beschaffen sein, daß sie vermittelst der Idee des Organismus, der sie alle durchzieht, zu relativen Welten werden, z. B. zur Welt der Natur, der Kunst, der Wissenschaft, des Rechts, die aber in geheimem, innerem Bunde unter sich stehen, ja zusammen Ein System bilden, den Organismus der ganzen werdenden Welt, der wie ein abbildlicher Strahlenkreis, der lebendige Spiegel der einen göttlichen Sonne ist.

Anmerkung 1. Ist es der Liebe gemäß, daß Unvollkommenes, das die Welt doch ist in Vergleich mit Gott, werde aus dem Vollkommenen? Die Welt kann freilich nur aus dem Vollkommenen begriffen werden und daß mehr als Ein Absolutes sei, ist logisch undenkbar, so kann also nur entweder keine Welt sein oder nur eine nicht absolute, d. h. nur eine der Aseität ermangelnde. Dieselbe kann aber doch für alle sonstigen göttlichen Vollkommenheiten empfänglich sein, ja selbst auf Grund der göttlichen Aseität die Aseität abbilden (§ 33), und wenn sie anfangs nothwendig unvollkommen ist, damit der Freiheit der Selbstsetzung eine Stelle bleibe, so ist auch dieses weder böse noch ein Widerspruch, sondern gehört zur Güte der Welt.

Anmerkung 2. Das Ausgeführte schafft zugleich Raum dafür, daß Gott nicht auf Einmal uno actu die Welt schuf; ja die Entstehung relativer Welten kann noch fortgehen, wenigstens als Bildung neuer Weltsphären.

4. Die Frage über die Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Schöpfung und über das Alter der Welt ist in der H. Schrift nicht erörtert, ebensowenig in der Kirchenlehre zu einer eigentlichen symbolischen Entscheidung gebracht, und so ist darüber rein dogmatisch zu forschen. Die Annahme

[1] Origenes leitet die Manchfaltigkeit aus der Freiheit, aus dem verschiedenen sittlichen Verhalten ab. Aber das führte dazu, daß ein und Dasselbe sich unendlich oft wiederholen könnte. Der unbegrenzten Vielheit will er dann durch die Begrenztheit des göttlichen Wissens steuern, wogegen nach Leibniz'ens principium indiscernibilium was nicht in sich verschieden ist, für identisch gelten muß. Thomas v. Aq. sagt besser: Sapientia Dei sei causa distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis. Nur faßt er diese Unterschiede nicht qualitativ, sondern bloß quantitativ, die niederen Stufen als defectus an Sein, was ihm mit dem Bösen ineinander fließt. Gott ist ihm schlechthin das Sein. Hier ist also ein nicht überwundener Zug des Pantheismus oder Emanatismus, der seinen Grund darin hat, daß Gott in seinem Wesen nur als das Sein, nicht als das Urethische gedacht ist. Vgl. Landerer, Thomas v. Aq. in Herzogs Encycl. 16, 64: „Gottes Wille ist ihm nur der sich bewegende Intellectus, der selbst wieder Sein ist."

einer ewigen Schöpfung a parte ante, oder der Anfangslosigkeit der Welt ist gewöhnlich in der Kirche verworfen worden. In der alten Kirche macht fast nur Origenes und ein Theil seiner Schüler eine Ausnahme. Doch auch Thomas von Aq. sagt: daß Gott ewig sufficiens causa mundi sei; die sufficiens causa aber scheint ihren effectus — wenn wie hier nichts Aeußeres hindert, — stets bei sich haben zu müssen.[1] Quenstedt betont, daß eine falsche Gottesidee mit der Annahme, daß Gott stets geschaffen, nicht gegeben sei. Gott habe können stets schaffen, wenn er gewollt, er habe aber nicht gewollt.[2] Dagegen ist die Anfangslosigkeit der Welt in der neueren Theologie vielfach behauptet.[3] Man verwirft die Ewigkeit der Welt gewöhnlich, weil dadurch ihre Abhängigkeit von Gott in Frage gestellt, und sie Gott zu nahe gerückt sei. Und in der That muß Jeder zugeben: Wenn die Welt ewig ist wie Gott, so führt das zum Dualismus oder zu einer Vermischung Gottes und der Welt. Aber andrerseits ist auch zu sagen: Die Abhängigkeit der Welt von Gott hängt nicht von einer größeren oder kleineren Dauer derselben ab, sondern ist nur dadurch gesichert, daß sie von Gott absolut gesetzt ist. Eine unbegrenzte Dauer der Welt nimmt Jeder ohne Weiteres für die Zukunft an, ja das wird auch wohl Ewigkeit der Welt genannt; ihre absolute Abhängigkeit von Gott aber will damit nicht in Abrede gestellt werden. Es ist nur das ungeübtere Denken, das, um Gott und Welt auseinander, diese aber in absoluter Abhängigkeit von Gott zu halten, einen Anhaltspunkt sucht an der Vorstellung einer Zeit, die in der Mitte liege zwischen Gottes Sein und dem Sein der Welt. Allein dieses Anhaltspunktes müssen wir entbehren können, weil wir keine Zeit setzen können vor der Welt. Zeit ist nicht ohne etwas in ihr Befindliches: ist also Zeit schon da ohne Welt, so muß Gott in der Zeit sein. Das Causalitätsverhältniß fordert auch nicht ein zeitliches, sondern nur ein logisches Vorhersein der Ursache vor der Wirkung. Die Zeit ist zwar nicht bloß subjective Vorstellung; sie ist das Maß für die

[1] Summa I. 9. 46. Art. 2. Daher er schließlich nur auf das credibile, nicht scibile oder demonstrabile, daß die Welt angefangen, verweist.

[2] Quenstedt, l. c. S. 420. Observ. II.

[3] So von Schleiermacher, Martensen u. v. A. Rothe nimmt wenigstens eine Anfangslosigkeit der von Gott gesetzten Materie an, aus der dann in weiterem Proceß Welt wurde.

Succession des Einzelnen in seinem gegenseitigen Verhältniß. Dieses Maß entnehmen wir wenigstens jetzt von dem Verhältniß des Centralkörpers unseres Sonnensystems zu unserem Planeten. Aber was soll das Maß sein für die Welt als Einheit? Es war keine Zeit ohne Welt. Wir werden mit Augustin sagen: Mundus non in tempore sed cum tempore factus est. Wollte man sagen, Gott habe geschaffen in der Zeit, in einem bestimmten Abschnitt der ewigen Zeit, so hieße das: neben Gott oder vor Gott eine ewige, unabhängige Zeit annehmen, so daß durch solche Schöpfung in der Zeit gerade die Zeit selbst ausgenommen würde von der Abhängigkeit von Gott, indem Gott ewig von ihr umschlossen, ja von ihr abhängig würde.[1] Sonach muß uns feststehen: Es darf keine wirkliche Zeit vor der Welt statuirt, also auch nicht gesagt werden, es war eine Zeit, wo Welt nicht war, was aber allerdings nicht so verstanden werden darf, daß die Welt im gleichen Sinne wie Gott ewig sei. Im Gegentheil, so wenig unsere Zeit war vor der Welt, und so gewiß zunächst Gott zu denken ist in seiner lauteren Ewigkeit in Simultaneität aller Momente seines absoluten Lebens, nicht aber in Succession, und so gewiß ferner in ihm kein zeitliches, sondern schlechthin seiendes Leben ist, so gewiß enthält seine ewige Weltidee die Nothwendigkeit der Allmählichkeit, Succession, also schon die mögliche Zeit, und mit der Idee des Creatürlichen auch die der Zeit als des Maßes für die successiven Bewegungen des Creatürlichen. Wird nun die Welt wirklich, so wird wirkliche Zeit; der wirklichen Welt aber geht die bloß mögliche zwar nicht zeitlich voran, denn da müßte Zeit vor der Zeit sein, aber logisch. Von der wirklichen Zeit aus betrachtet kann die bloß mögliche Zeit selbst nur unter dem Bilde der Vergangenheit

[1] Wie Rohmer Zeit und Raum als ewige Gott umschließende Urmächte denkt s. o. S. 225. Etwas ganz Anderes, ja das Umgekehrte hievon ist, wenn Weiße (Philos. Dogmatik § 493—498) die Zeit in Gott ewig setzt und meint, die unendliche Zeit wie der unendliche Raum sei auch eine göttliche Lebensform. Sie seien nicht eine Macht über Gott, sondern werden ewig überwunden durch seine aeviternitas und Vollkommenheit, so daß sie, wie sie in Gott seien, doch keine Aehnlichkeit haben mit unserer Zeit und unserem Raum s. o. S. 225. Das ist eine für die moderne christologische Kenotik verwendbare Hypothese, die nicht an sich verwerflich ist, wenn sie nur zugleich festhält, daß im göttlichen Wesen Alles simultan, obgleich innerlich so unterschieden ist, daß es sich in zeitlicher Gliederung offenbaren kann.

vorgestellt werden, und ebenso die ewige Weltidee und Gottes Ewigkeit im Verhältniß zur Wirklichkeit der Welt. Die zu denkende Wahrheit dieses Bildes ist aber das Logische, Gott und Welt auf das Bestimmteste auseinander haltende Verhältniß: daß zwischen dem Sein Gottes und der Existenz der Welt die bloß mögliche, d. h. als nichtseiend gedachte Welt und Zeit logisch in der Mitte liegt, oder: daß die Welt nach ihrem Begriff nur durch ihr Nichtsein hindurch und die concrete Weltidee nur durch den Gedanken ihres Nichtseins als eines Andern als Gott hindurch zu Stande kommt (§ 33, 3).

Jedoch ist nicht zu übersehen, daß hiemit der Sinn unserer Streitfrage nur nach einer Seite erörtert ist. Denn wenn auch die Welt nicht ewig ist, wie Gott, weil Gott allein Aseität hat, so kann es sich doch noch nach ihrer Dauer, ihrem Alter a parte ante fragen, und da stellt sich wieder eine Antinomie ein.

Niemand leugnet, daß die Weltidee in Gott ewig ist, nicht aber erst in der Zeit entworfen. Sollte nun diese Idee, die doch nicht bloß ein müßiges Spiel göttlicher Phantasie ist, sondern zum Sein bestimmt, nicht alsbald auch angefangen haben verwirklicht zu werden? Der Grund eines Aufschubs könnte nur entweder in einer Willkür liegen, die Gottes unwürdig, ja unmöglich wäre, da die Welt ein Gutes, das Wollen derselben eine Bethätigung der ewigen Liebe ist, oder in einer Hemmung, die in Gott liegen müßte, da außer ihm nichts war. Sonach spricht der Gottesbegriff dafür, daß keineswegs eine Verzögerung, eine Unthätigkeit der schöpferischen Liebe, dem Anfang ihres Wirkens vorauszusetzen sei. Und für die Schärfe der Unterscheidung Gottes von der Welt kann es nicht darauf ankommen, daß die Weltidee, die Gott concipirt, nicht sofort der Verwirklichung zugeführt würde, die sie selber verlangt, sondern darauf, daß Gottes ewiges Selbstbewußtsein bestimmt unterscheiden werde von dem Rathschluß der Weltschöpfung oder von der Idee der Welt als einer zur Verwirklichung durch seine Liebesthätigkeit bestimmten (§ 33, 5).

Während nun aber so von der Gottesidee aus sich eine unendliche Dauer der Welt a parte ante empfiehlt, so zwar, daß sie ihren metaphysischen Anfang immer in Gott hat: so stellt sich dem wieder eine Schwierigkeit von teleologischer Seite her entgegen. Das schlechthin

Grenzenlose ist das Unvollkommene; die profuse oder diffuse Unendlichkeit besteht nicht mit einer teleologischen Auffassung, welche eine Abrundung fordert, nicht aber einen progressus in infinitum vorwärts oder rückwärts zuläßt; auch nicht eine unendliche Menge von Zeittheilen. Oder concreter: Sollte die zeitliche Welt bestehen seit unendlichen Zeiten, so müßte, da die Welt doch Eine, und für ein einheitliches Ziel da ist, auch eine Unendlichkeit ihrer Glieder und der Stufen ihres Werdens als Ausfüllung dieser Zeit nach vorwärts und rückwärts gedacht werden. Wir kämen, um hier nur bei dem Letzteren stehen zu bleiben, zu einer unendlichen Reihe von Vermittelungen oder von Keimen der Keine. Aber das höbe die teleologische Ordnung und Begrenzung fast ebenso auf, wie wir es von einer profusen Vielheit sahen.[1] So muß also ohne Zweifel von dieser zeitlichen sichtbaren Ordnung der Dinge, die wir kennen und auch Welt zu nennen pflegen, gesagt werden, daß sie nicht ein unendliches Alter hat, sondern ein begrenztes, nach Zahl bemessenes. Das wird nun aber mit dem Ersten nur so zusammengehen, daß wir zwar nicht eine endlose Reihe entstehender und wieder vergehender Welten dieser jetzigen, die wir kennen, voraussetzen;[2] aber daß wir, unbeschadet der Einheit der Welt, eine Vielheit von Schöpfungskreisen, beziehungsweise Weltaltern statuiren, welche, was die Zeit und Zeitlichkeit anlangt, gar nicht alle gleich müssen geartet sein, also auch was das Verhältniß zum Werden und zur Vergänglichkeit anlangt, nicht unserer Welt gleichartig sein müssen. Die Welt, die wir kennen, ist der Zeitlichkeit unterthan durch die Succession der Elemente derselben, wodurch Einiges zum Vergangenen wird, während Anderes, was zum Sein dieser zeitlichen Welt gehört, erst künftig ist. In unserer Welt erscheint die Teleologie in Form der zeitlichen Succession, des Außereinander von Mittel und Zweck. Aber das kann nicht für die Welt überhaupt wesentlich und nothwendig sein. Im Gegentheil, mit der erreichten Vollkommenheit beginnt erst das wahre Leben in simultaner Gegenwärtigkeit seiner Momente, die, logisch sich bedingend, stets zusammen sind. Da wird keine Zeit mit dem Außereinander der Zeittheile mehr sein, da wird aus den

[1] N. 3.

[2] Wie der Buddhismus zur Zerstörung aller Teleologie; aber auch Origenes auf seine Weise will.

Tiefen und der Fülle der Ewigkeit heraus gelebt. Da ist die Welt zum Liebesorganismus geworden, in welchem nicht successiv, sondern simultan der Zweck und seine Vermittelungen Realität haben. Die Zeit wird ausmünden in die Ewigkeit, in das himmlische Leben, wie schon jetzt der Speculation gegeben ist, eine Betrachtung der Dinge sub specie aeternitatis zu beginnen,[1] dem Glauben aber, über der Zeit im ewigen Bewußtsein, in der ζωὴ αἰώνιος zu stehen und an Gottes Zeitfreiheit innerlich Theil zu haben. Aber wie also kein Recht ist zu sagen, diese Succession und dieses Werden aus dem Unvollkommenen zum Vollkommenen müsse ewig währen, weil vielmehr auch ein Stand denkbar, ja Gegenstand der christlichen Hoffnung ist, wo keine Zeit im alten Sinne mehr sein wird,[2] weil vielmehr der Geist den Trank des ewigen Lebens kostet, so ist auch kein Recht zu sagen: Es könne dieser materiell greifbaren und der Zeitlichkeit unterworfenen Welt nicht eine Welt vorausgegangen sein, die im Lichte der Ewigkeit stand, eine Welt reiner, wenn gleich noch nicht in Geschichte eingegangener Geister, welche zunächst aller Succession entrückt, in der Simultaneität aller sie constituirenden Elemente stehen und so den Thron Gottes umgeben, ein Reich vor der Schöpfung dieser unserer Welt, in welcher Gottes schöpferische Liebe, die nicht ohne Welt sein wollte, stets ihre Stätte hatte, ein Reich, von dem nicht kann gesagt werden, daß eine Zeit war, wo es nicht war, nicht bloß, weil noch keine Zeit war, ehe es war, sondern auch, weil für dasselbe noch keine Zeit war, nicht Succession noch Werden. Diese Welt wird unter den Gesichtspunkt der Zeit erst durch die Beziehung auf die nachfolgende gestellt werden, von ihr aus als eine vorangehende erscheinen, als eine schon in der Vergangenheit vorhandene. So kann also zwischen der ewigen Welt des Endes, in welche die Zeitlichkeit ausmündet, und zwischen der im Lichte der Ewigkeit stehenden Welt des Anfangs, wie eine Insel im weiten Ocean, in der Mitte liegen diese unsere an Zeitlichkeit gebundene Welt. Mehrere Schriftstellen scheinen auf eine solche himmlische, zu Gottes Thron gehörige Welt hinzuweisen. Dahin gehören die ζῶα (Lebewesen) um Gottes Thron bei Ezechiel und in der Apokalypse, die Repräsentanten geschöpflichen

[1] Pred. 3, 11.

[2] Offenb. 10, 6. 20, 11. χρόνος οὐκέτι ἔσται.

Lebens,[1] die sieben Geister Gottes, die Cherubim und Seraphim. Diese himmlische Welt scheint in der Schrift als ein Reich von Wesen gedacht, die in vollkommener Selbstlosigkeit Gottes Diener sind, lediglich an seinen Willen hingegeben, in welchen Gottes Herrlichkeit sich spiegelt und offenbar ist. Freilich diese unserer Geschichte vorangehende ewige Welt, an welche die Welt der Succession, der Geschichte sich erst anschließt, ist in Vergleich mit dieser ethisch betrachtet eine niedrigere Stufe, weil die Potenz der Freiheit in ihr noch nicht selbständig hervortritt. Aber in diese himmlische Geisterwelt kann weiterhin doch durch Theilnahme für unsere Welt sich auch Geschichte und Succession hinein reflectiren, so daß sie vermittelst nachfolgender Schöpfungen auch ein Verhältniß zur Zeit und Geschichte gewinnt.[2] Sogar eine definitive ethische Entscheidung kann für sie durch ihr Verhalten zur zeitlichen Welt kommen, die auch sie zur Mitarbeit, zur Entscheidung für die neu hervortretenden Zwecke Gottes beruft; zuvor aber kann sich diese Welt lichter Geister nach Art einer reinen, höheren Natur verhalten. Es ist ebensowenig ein religiöses Interesse vorhanden, Gottes die Weltidee denkende Intelligenz zwar ewig thätig, und den Rathschluß der Schöpfung stets vorhanden, seinen schaffenden Willen aber noch müßig zu setzen, als seine die Welt denkende Intelligenz zuerst ruhend, dann thätig zu denken. Im Gegentheil, damit würde die Willkür oder Veränderung in Gottes inneres Wesen hineingetragen, oder gar ein Gott feindliches Hinderniß in Gott statuirt. Dagegen fordert das religiöse Interesse die feste Unterscheidung des Schöpfers von seiner Schöpfung, seiner Ewigkeit von der ihrigen, welche abgeleitet und nicht ursprünglich ist. Und das wird erreicht durch die dogmatische Formel, die dem Sinn der Kirchenlehre vollkommen genügt: die Welt ist dasjenige Sein, das, obwohl zur Gottebenbildlichkeit bestimmt, doch sowohl im Ganzen als nach seinen einzelnen Kreisen oder Theilen in das Dasein nur kommt durch den göttlichen Gedanken seines Nichtseins, ja durch sein Nichtsein hindurch. In dieser Formel ist die Wahrheit, welche durch die Annahme einer Schöpfung in der Zeit bezeichnet werden will, in adäquaterem Ausdruck bewahrt. Hiemit hängt der Gegensatz von Ruhe oder Nichtactivität und von Thätig-

[1] Offenb. 4, 6 ff. 5, 8. 11, 14. 6, 1—7. 7, 11. 14, 3. 15, 7. 19 ff. vgl. Ez. 1.
[2] 1 Petr. 1, 12.

keit zusammen. Er ist auf Gott nicht anwendbar, nicht bloß weil seine Liebe stets als actuelle zu denken ist, sondern auch weil nach schöpferischer That Gott nicht in unthätige Ruhe übergeht. Der Sabbath Gottes ist nicht als müßiges Ruhen, sondern als ein Feiern zu denken, das voll Activität ist.[1] Zur Erhaltung zwar, im Unterschiede von der Schöpfung, könnte es scheinen, genüge ein geringerer Kraftaufwand, also ein relatives Ruhen. Aber wir sehen bald, warum das nicht zu sagen ist. So gewiß nun aber Gott ewig thätig, ens actuosissimum ist, so wissen wir doch bereits, daß er darum nicht immer nur Dasselbe thun muß. Werden ist in der Welt nur dadurch möglich, daß er, was er zwar ewig in seiner Weltidee wollte, aber nicht ebenso stets in real bewirkender Weise wollte, nun in der Zeit will; denn überzeitlich in sich, setzt er sich, nachdem eine zeitliche Welt ist, auch in ein positives Verhältniß zu ihr und zur Zeit. Ebenso ist Vergehen in der Welt nur dadurch möglich, daß Gott das Vergängliche mit nur beschränkter Kraft des Daseins setzte oder was er seiner Zeit bewirken wollte, zu bewirken aufhört, so daß ein relatives Ruhen allerdings seine Stelle hat.

5. Die Schöpfung aus Nichts und das Verhältniß von Form und Stoff in der Schöpfung. Der Satz: aus Nichts wird Nichts, ist nicht im Widerspruch mit der Lehre einer Schöpfung aus Nichts. Denn die Meinung dieser Lehre ist nicht, daß es der Welt, mag sie von Seiten des Stoffs oder der Form betrachtet werden, an dem zureichenden Entstehungsgrund fehle und daß hier das Causalitätsgesetz müsse aufgegeben werden, vielmehr: daß in Gott allein die zureichende, obwohl wunderbare und schöpferische Ursache der Existenz der Welt zu finden sei, daß also das Causalitätsgesetz im vollsten Maße auch auf die Welt Anwendung leide. Wir haben zu lehren: daß der schöpferischen Kraft Gottes der absoluten Fülle seines Wesens entsprechend zukommt, wie die Form, so auch die Substanzen zu schaffen. Allein seiner wunderbaren Kraft bleibt dieses Letztere vorbehalten; es ist das im engeren Sinne Göttliche in dem Werk der Schöpfung, denn Formung gegebener Substanzen, materieller und geistiger, liegt auch in der Kraft der Creatur. Darf man der Welt nicht, sie mit Gott identificirend Absolutheit zuschreiben, so ist nothwendig die Entstehung auch des Stoffes

[1] 1 Mos. 2, 1. vgl. mit Joh. 5, 17; s. o. § 32 Schluß.

durch die göttliche Causalität anzuerkennen. Denn ein Drittes, eine ewige Materie, sei es ohne Gott oder neben Gott, ist unmöglich. Der strenge Materialismus, den Geist und Gott leugnend, muß die Welt rein mechanisch sich aufbauen lassen, aber kommt in Beziehung auf die Materie mit dem Causalitätsgesetz in Widerspruch, von dem er sich doch nothgedrungen überall muß leiten lassen. Denn er muß von ihr annehmen, daß sie ohne Grund und Ursache sei. Von Gott durften und mußten wir sagen, daß das Causalitätsgesetz auch in ihm seine Anwendung finde, da er als sich selbstbegründend zu denken sei, mithin in ihm die Ursache in sich selbst zurücklaufe, denn das ist der Begriff der Absolutheit. Aber von dem Stoff kann nicht gedacht werden, daß er sich selbst begründe, und der Begriff der Absolutheit widerspricht dem Wesen der Materie, ihrer Vereinzelung, Theilbarkeit, Veränderlichkeit, Leidentlichkeit ganz und gar. Und Dasselbe muß auch gelten, wenn eine ewige Materie angenommen wird, die von dem bewußten oder unbewußten Absoluten zwar gebildet werde, aber nicht in ihm seinen Entstehungsgrund habe. Wir erhielten da zwei Absolute, während es zum Wesen des Absoluten gehört, nicht ein Gattungsbegriff zu sein, der in Vielfachheit existiren kann. Ein Dualismus, wie er bei einer ewigen Materie neben Gott sich ergäbe, zerrisse die Einheit der Vernunft, möchte nun der Stoff störrig und widerspenstig oder bildsam und so gedacht werden, daß er der Ueberredung des weltbildenden Gottes (Demiurgen) sich fügte und in den *κόσμος* sich einordnen ließe. Der Gedanke der Absolutheit ist noch nicht rein erfaßt, wenn er nicht die Selbstbegründung schlechthin in sich schließt,[1] die nur Einem, Gott zukommen kann. Demnach ist dabei stehen zu bleiben, daß auch der Stoff aus Gottes Allmacht abzuleiten ist, wenn wir auch das Wie seiner Verwirklichung nicht erkennen. Und ebenso wenig als eine ewige Materie der schöpferischen Thätigkeit Gottes kann vorausgesetzt werden, geht auch die Form der Welt der

[1] Vgl. §§ 20. 21. Es ist nur eine Ausflucht und ein Pausiren des Denkens, wenn von Ed. v. Hartmann das Fragen nach der bewirkenden und finalen Ursache an einem Punkte plötzlich verboten und die „gedankenlose Behaglichkeit" des Nichtweiterdenkens mit dem Lobe ausgestattet wird: der wahre Prüfstein metaphysischer Anlage sei die Fähigkeit, vor dem „Problem" der grundlosen Existenz wie vor einem Medusenhaupt zu erstarren. Ein Problem ist für das Denken zum Lösen, nicht zum Erstarren da.

Schöpfung voran. Daß sie auf Gott zurückzuführen ist, darüber ist bei Allen Einverständniß, die in der Welt Vernünftiges, Teleologie, sei es auch einer ewigen Materie eingebildete, anerkennen. Könnte man aber nicht denken: die Weltidee sei die Urform der Welt, sie aber gehe der Wirklichkeit, also auch dem Stoffe voran? Allein vielmehr ist in der Weltidee die Idee der Materie, wie die der Form derselben enthalten, und einen Stoff können wir zwar denken ohne eine feste Form, aber nicht absolut ohne Form, so wenig als eine reale Form ohne Stoff. Will man dennoch die Idee der Welt ihre Urform nennen, so ist diese nicht Gegensatz gegen den Stoff, sondern gegen die Wirklichkeit der Form und des Stoffes, die in der Weltidee nur erst gefordert ist. Daher ist die Weltidee oder die ideale Welt nicht schon in sich wirklich eine Welt, obwohl sie nicht nichts ist; es fehlt ihr nicht etwa nur die Materie, sondern auch die Realisirung der Form außer Gott, sie hat nur erst in Gottes Intelligenz als Weltbild ein Dasein. Den Uebergang nun von der Weltidee zur Wirklichkeit des Stoffes, von der auch die Verwirklichung der Form abhängt, könnte man so zu gewinnen suchen, daß man zwar zugäbe, der Stoff wie die Form sei auf Gottes schöpferische Causalität zurückzuführen, aber die schöpferische Causalität nehme den Stoff aus dem göttlichen Wesen, der göttlichen Natur, wie zweifellos die Form aus der göttlichen Intelligenz. Gott setze in der unendlichen Fülle seines Wesens Theilungen oder manchfache Concentrationen, sei es im Drange sich selbst zu gebären und gleichsam zu verdoppeln, sei es so, daß er durch seinen Willen sich selber zum Stoff mache, der dann seiner bildenden Thätigkeit Gegenstand werde. Das Erstere haben in verschiedener Weise manche Theosophen angenommen, häufig im Anschluß an kirchliche Formeln so, daß sie unter dem Nichts, daraus die Welt ward, unsichtbare, noch nicht actuell gesonderte Potenzen, das noch ungetheilte, unbestimmte Wesen Gottes verstanden.[1] Man beruft sich hiefür darauf, daß wenn der Stoff der Welt aus Gottes Wesen entnommen sei, dem Schein als ob aus dem Nichts etwas werde, mehr gesteuert sei. Auch könne die göttliche Persönlichkeit von dieser Verwandlung eines Theiles seines Wesens unberührt bleiben, wenn sie die freie Macht über seine Natur sei. Diese Ansicht müßte allerdings dann

[1] Vgl. oben S. 236.

nicht nothwendig pantheistisch ausfallen, und die ewige Sichselbstgleichheit Gottes brauchte nicht verletzt zu werden, wenn der Stoff für die Weltschöpfung nicht zum eigentlichen Wesen Gottes gehörte. Aber da wäre erforderlich, ein so loses Verhältniß des göttlichen Wesens zur göttlichen Natur anzunehmen, wie es mit der Sichselbstgleichheit Gottes nicht stimmen will. Blicken wir auf die uns umgebende Materie, so kann doch nicht gedacht werden, daß sie in Gott so wie sie sich uns jetzt zeigt, gewesen sei, vielmehr müßte sie doch erst eine Verwandelung oder Depotenzirung durchlaufen haben, was nicht ohne eine störende Rückwirkung auf den Gottesbegriff selbst bleiben könnte, es wäre denn, daß die „Natur" Gottes mit seinem Wesen keinen Zusammenhang hätte, in welchem Fall nur eine andere Schwierigkeit eingetauscht und doch eine Art Dualismus in Gott selbst hineingetragen wäre. Um daher Gottes Sichselbstgleichheit zu bewahren, wäre eher zu dem Gedanken einer Selbstverdoppelung Gottes zu greifen und zu sagen: Gott habe wenigstens in Beziehung auf seine Natur eine doppelte Daseinsweise, eine ewige und eine zeitlich veränderliche, die letztere durch seinen Machtwillen.[1] Aber damit wäre nichts gewonnen. Eine solche reale Selbstverdoppelung wäre doch nichts Anderes als eine Hervorbringung aus dem Nichts, ganz so wunderbar wie diese, nur aber insofern zurückbleibend hinter dieser, als diese Selbstverdoppelung, um die jetzige Beschaffenheit der Materie zu erklären, doch nicht eine einfache Verdoppelung sein dürfte, sondern mit einer Verwandlung oder Depotenzirung verbunden sein müßte. So werden wir dabei zu bleiben haben, daß für Gottes schöpferisches Thun zunächst nur das Nichts gegeben ist, welches auch nicht Potenz des Seins heißen kann, da es nicht setzt, sondern nur durch Setzung negirt wird. Die ungenügenden Versuche aber, den Stoff aus Gottes Wesen abzuleiten, und die Unmöglichkeit, bei

[1] An diese Wendung erinnert Schellings Kosmogonie in seiner Philosophie der Offenbarung, wenn er über den Potenzen, aus denen unsere Welt wird, die absolute ihrer Potenzen stets mächtige Persönlichkeit Gottes denkt. Die Auflösung ihrer Einheit, ihr Umsturz (universio) ist ihm die Bedingung einer Welt außer Gott. Er läßt aber im Unklaren, ob die Potenzen substantielle Realitäten sind, oder Eigenschaften. Die letzteren können allerdings in doppelter, ja in vielfacher Weise existiren, aber nur an Substanzen, deren Vielheit durch die Selbstverdoppelung noch nicht erklärt ist.

einer außergöttlichen ewigen Materie stehen zu bleiben (die eine contradictio in adjecto ist, da sie ohne Selbstbegründung nicht ewig, mit Selbstbegründung aber nicht Materie wäre), wird uns nur eine Bestätigung dafür sein können, daß wir den Begriff der Schöpfung aus Nichts nicht umgehen können, wenn wir nicht den Schöpfungsbegriff überhaupt leugnen und dem gefundenen Gottesbegriff widersprechen wollen. Alles Schöpferische aber ist geheimnißvoll. Schon in uns lebt die wunderbare Macht, ideale Schöpfungen der Phantasie oder des Gedankens, die zuvor nicht waren, zu vollbringen, ein Abbild, gleichsam ein Nachklang der schöpferischen Macht. In Gott aber, weil er Quelle alles Seins und Lebens ist, tritt noch die Macht hinzu, seiner idealen Schöpfung, entsprechend seiner auf Realität tendirenden Liebe auch substantielles Sein zu verleihen und sie als für sich seiend hinzustellen. Dieses mit Gott nicht Identische, durch seinen Machtwillen in das Sein außer ihm gestellte substantielle Sein im Unterschied von dem bloß Ideellen ist das Wesentliche im Begriff der Creatur, mag dieses Substantielle Materie sein mit all dem unendlichen Wechsel der Formen und Daseinsweisen, dem sie unterworfen ist, oder mögen die Producte der schöpferischen Kraft geistige Wesen sein. Denn es gibt auch geistige Substanzen. Die Materie, dieser Proteus ist für die menschliche Wissenschaft noch voll von Geheimnissen und die Theologie hat nicht auszumachen, ob die materialistischen oder idealistischen Atomisten, ob die Vertreter der mechanischen oder dynamischen Weltansicht Recht haben, bedarf auch für sich der Entscheidung darüber nicht, sondern überläßt die nähere Erforschung getrost den Naturwissenschaften, nur daß sie gewisse Ableitungen ihres Ursprungs und gewisse Verhältnißbestimmungen zwischen der Materie und dem Geist als unmöglich erkennt und bezeichnet, weil dem Wesen Gottes und des Geistes widersprechend.

Anmerkung 1. Weniger Anstand als die Ableitung der Materie aus Gottes Wesen hat von jeher die Annahme gefunden, daß das geistige Wesen des Menschen aus Gott stamme. Dafür kann 1 Mos. 2, 7. Apostelgesch. 17, 28 τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν sprechen. Ebenso ist z. B. unsere Hymnologie, nicht bloß die mystische, voll von Wendungen, die dahin zielen. Auch darf in der That, wenn von göttlicher Selbstmittheilung soll gesprochen werden dürfen, nicht geleugnet werden, daß reale göttliche Kräfte, göttlicher Geist an die Creatur von der Liebe Gottes mitgetheilt werden (2 Petr. 1, 4). Nur ist, im Gegensatz zum Emanatismus auch der feineren Art nicht bloß anstatt des unwillkürlichen Hervorganges der geistigen

Creatur aus Gott festzuhalten, daß derselbe nicht eine That der Natur Gottes für sich, vielmehr seines Willens ist, sondern es ist auch anstatt eines bloßen Willens der Selbstmittheilung Gottes ein Wille zu setzen, der neue manchfach individualisirte Centralpunkte setzt, an welche die Mittheilung geschehen kann. Man könnte nun, um die besprochenen Schwierigkeiten zu vermeiden, die sich der Ableitung unserer Materie aus Gottes Wesen entgegenstellen, daran denken, die geschaffene Geisterwelt und den Gebrauch oder Mißbrauch ihrer Freiheit als die vermittelnde Ursache für die Entstehung der Materie einzuschieben. Das würde aber bedeuten, daß die Materie substantiell Geist sei,[1] also der idealistischen Auffassung der Materie entsprechen, über welche die Theologie sich des Urtheils, wie bemerkt, enthält, jedoch unter der Bedingung, daß der specifische Unterschied zwischen Materie und Geist, Natur und Geist unverletzt bleibe, den doch z. B. auch Leibniz aufrecht zu erhalten sucht. Auf andere Schwierigkeiten dieser in gewissen theosophischen Kreisen verbreiteten Ansicht, z. B. daß die freie Geisterwelt dadurch zum Mitschöpfer der Natur werden müßte, ist nicht erforderlich, hier näher einzugehen.[2]

Anmerkung. 2. Unter der Urform der Welt in Gott ist nicht selten der Sohn verstanden worden und allerdings kann man auch Gott selbst Urbild oder Urform der Welt nennen, zumal in seiner inneren Selbstobjectivirung oder als Sohn; denn durch den Logos wie nach seinem Bilde schafft Gott die Welt. (Kol. 1, 13 ff. Joh. 1, 3 ff.) Aber doch ist genauer geredet Gott als Logos nur Urform oder Urbild für die real werdende Welt, nicht aber die urbildliche Welt selber. Die Weltidee ist, während Gott für sich nicht Potenz, sondern absolut actual ist, nur der wirklich werden sollende Gedanke der Welt selber, der allerdings, was er als verwirklichter sein soll, nur wird durch das göttliche Leben, welches den relativ formlosen Stoff bildet, beseelt und begeistet.

6. Auch nachdem eine Welt und ein Weltzusammenhang da ist, müssen wir den Unterschied des Schöpfungsbegriffs von dem der Erhaltung noch bestimmt festhalten und dürfen jenen nicht untergehen lassen in diesen. Dieser Satz ist wichtig, wenn man auf die verschiedenen Stufen der concreten Wesen schaut. Die menschliche Gattung ist nach allgemeiner Annahme nicht stets gewesen, wie auch ihr Wohnplatz nicht. Auf dieser Erde sind zuerst die niedrigeren Gebilde dagewesen, dann erst in zweckmäßiger Stufenordnung die höheren gefolgt, so daß jedes höhere schon vorfindet, was seine Voraussetzung und sein Bedürfniß ist, namentlich der Mensch die Natur. Ließen wir nun mit

[1] Origenes leitet ψυχή von ψύχος ab; die gefallenen Geister seien erkaltet zu Seelen. Verwandt damit ist, wenn Schelling der Frage Napoleons an Goethe: was die Materie sei? die Antwort gegeben wünscht: sie sei esprit gelé.

[2] Vgl. zu dem Obigen die interessanten, in der Theologie bisher unbeachtet gebliebenen Untersuchungen über die Materie von Harms, Allg. Encycl. der Physik Bd. 1. Einleitung S. 299—413.

dem ersten Act, wodurch die Natur ward, den Begriff der Schöpfung ruhen, um fortan nur den der Erhaltung übrig zu behalten, so hieße das: der Mensch sei nur Product der vor ihm dagewesenen Natur, sei zu erklären aus der Erhaltung ihrer Productionskraft, nur Product thierischer Wesen oder noch tieferer Naturformen, eine frivole materialistische Ansicht. Die Vernunftwesen sind von der Natur specifisch verschieden, diese ist also nicht der zureichende Grund des Geistes. Das Niedrigere kann für das Höhere nicht zureichende Ursache, aber wohl die nothwendige Vermittlung sein, wodurch die Einheit der Welt bewahrt bleibt, wenn auch jenes nicht der Erklärungsgrund für das Höhere ist. Um die Entstehung des Menschen zu erklären, ist eine in die Natur noch nicht eingegangene und in ihr noch nicht erschöpfte, sondern über sie noch hinausragende schöpferische Kraft anzunehmen. Es ist schon nach empirischer Betrachtungsweise darauf zu verzichten, alles successiv auf einander Folgende oder durch einander Vermittelte lediglich aus einander abzuleiten. Der Geist ist für die Natur ein Wunder, denn Wunder ist das aus dem gegebenen realen Weltzusammenhang für sich noch nicht Erklärbare, obwohl darum doch der zureichenden Ursächlichkeit nicht Entbehrende. Die Einheit der Welt besteht hiemit sehr wohl. Denn es gehört zu ihr nicht Einerleiheit des Wesens aller Creatur; es hat in der Welteinheit nicht bloß Natur Raum, sondern auch Geist; wissen wir doch unmittelbarer von der Nothwendigkeit des Geistes als der Natur. Sodann ist, um diese zwei großen Seiten der Welt, Natur und Geist, von welchen die zweite nicht kann nur aus der ersten für sich allein abgeleitet werden, wieder zusammenzufassen, ein höheres Ganzes zu suchen, in welchem das Spätere, ohne aus dem Früheren zu stammen, als etwas erscheint, das in diesem Ganzen ewig als ein wesentliches Moment mit enthalten ist, ja in welchem beide in innerer Bezogenheit auf einander und für einander, aber auch in angemessener Folge enthalten sind. Dieses Ganze ist nicht der jeweilige Naturzusammenhang, sondern die göttliche Idee der Welt, die als stets energische durch Gottes Weltwillen auch das reale Weltprincip wird. Diese ewige Idee der Welt, die auch das Princip der Ordnung ihres Auftretens in der Wirklichkeit ist, enthält in sich den innigen Zusammenhang aller Theile des Kosmos, so daß im Setzen der niedrigeren Stufen, die schon das Absehen haben

auf die höheren, für welche sie die nothwendigen Vermittlungen sind, die höheren in Wahrheit schon gesetzt zu werden beginnen; denn die Verwirklichung des Zweckes beginnt schon mit der Setzung dessen, was für ihn Mittel und Organ zu werden bestimmt ist. Da mithin die ewige Weltidee trotz der Mehrheit der schöpferischen Acte stets dieselbe bleibt, so kann man auch, wenn nun in den gegebenen Naturzusammenhang eine neue schöpferische Erweisung eintritt, keineswegs von einer Durchlöcherung des Naturzusammenhangs oder von einer Veränderung Gottes und seiner Weltidee reden, sondern dann gerade wäre ein unstatthafter Wandel und Wechsel in der Weltidee und in Gott, wenn die reale Setzung des Zweckes durch neue Gottesthat ausbliebe, während für diesen Zweck das Frühere als reale Vermittlung vorbereitend war. Wie sollte auch die Natur darauf Anspruch machen können, schon die ganze Welt zu sein, und nichts in sich zuzulassen, was nicht durch ihre Productivität, durch sie als zureichende Ursächlichkeit gesetzt ist? Das hieße, wenn das Erste außer Gott Existirende Materie war, soviel als: die Welt sei nur Materie. Aber so wenig ist die Natur schon der Weltzweck selbst, daß sie vielmehr in der göttlichen Weltidee (analog wie im inneren Wesen Gottes selbst) nur als Mittel und Organ oder Fundament gedacht ist, wie denn nicht einmal in Gott selbst die Natur als Selbstzweck gedacht werden kann.

Anmerkung 1. Die Wichtigkeit des soeben Gewonnenen für den Begriff des Wunders leuchtet von selbst ein. Die Schöpfung, sofern sie nicht erklärbar ist aus sich selbst, aus einem schon seienden Naturzusammenhang, ist in Wahrheit ein Wunder, ja das Urwunder, aber ein in der Nothwendigkeit des „Daß", wenn auch nicht anschaulich in seinem „Wie" begreifliches Wunder, der Vernünftigkeit der göttlichen Liebe entstammend, daher ein Wunder, das nur der von der Endlichkeit nicht gefangene Sinn vernimmt, d. h. der Glaube, der zur Gotteserkenntniß werden kann und soll. Hebr. 11, 3. [1]

Anmerkung 2. Im Interesse einer ewigen und unveränderlichen Sichselbstgleichheit des göttlichen Thuns und zur vermeintlichen Erhöhung des Begriffs von der göttlichen Allmacht nimmt Augustin an, daß Gott sein schöpferisches Thun nicht in mehren Acten vollbringe, sondern nur in Einem, Alles zugleich setzenden. (Vgl. Aug. Dorner, Augustinus, s. theol. System S. 35 ff. 71 ff.) Aber der Allmacht würde ein successives Schaffen nur dann widersprechen, wenn die Succession Gott auferlegt wäre durch etwas außer ihm, nicht aber, wenn sein Weltwille selber sie will.

[1] Vgl. Rothe, Theol. Ethik I, § 31. A. 1 u. A. 2. Müller, Lehre von der Sünde A. 2. II. Bd. 257.

Ebensowenig wird der wahre Begriff von Gottes Unveränderlichkeit durch die Annahme einer Succession in seinem bewirkenden Thun gestört. Gott begleitet die Zeit, wie mit seinem Wissen,[1] so mit seinem Wirken. Er muß nicht, um unveränderlich zu sein, ewig nur Dasselbe wirken, und wirkt es nicht, man sagte denn, daß in der Welt keine Geschichte sei. Auch hier macht sich bei Augustin der Einfluß des Neoplatonismus auf seinen Gottesbegriff geltend. — In neuester Zeit erhebt sich, besonders in Folge der von Darwin ausgegangenen Bewegung der Naturwissenschaft ein Widerspruch gegen die Annahme einer Mehrheit schöpferischer Acte Gottes von dem Gedanken der Einheit der Welt aus,[2] indem die Meinung ist, diese verlange, daß, seit eine Welt da ist, alles in ihr Auftretende auf ihre Kräfte als seine zureichende Ursache zurückzuführen sei. Die Keime oder Ursachen alles Künftigen seien schon von Anfang in der Welt gesetzt und vorhanden, wenn auch zunächst latent und erst nach einer vielleicht langen Entwicklung in Wirklichkeit übergehend. So sei also z. B. der Mensch schon in der Natur potenziell geschaffen. Ist dabei die Meinung: die Natur als Natur sei schon der potenzielle Mensch, und die animalische Welt die zureichende Ursache zur Erklärung der Entstehung des Menschen, so ist der Mensch nur als animalisches Wesen gewürdigt und der specifische Unterschied zwischen Natur und Geist, Physischem und Ethischem geleugnet (s. u.). Ist aber die Meinung die: in der Natur seien einmal animalische Potenzen, aber zugleich und im Unterschied von diesen die Keime der künftigen Geister geschaffen und latent vorhanden, so wäre damit zwar vielleicht die Festhaltung jenes specifischen Unterschiedes zwischen Natur und Geist möglich. Aber abgesehen davon, daß wir hiermit in das unbekannte Land der latenten, ruhenden Kräfte oder der qualitates occultae kämen, bliebe die Hauptfrage, wie es zum Hervortreten der geistigen Potenzen in die Wirklichkeit komme? Würde gesagt: die Natur, die vor dem Menschen da war, bringe ohne ein Wirken Gottes den Geist, der nur latent in ihr war, in die Wirklichkeit, so hätten wir wieder einen und zwar deistischen Naturalismus; und ähnlich verhielte es sich, wenn nach Erschaffung des ersten Menschen alle schöpferische Thätigkeit Gottes, alles neue Eingreifen Gottes ausgeschlossen wäre. Denn da wären keimweise Alle in Adam geschaffen; Alle wären da lediglich Product der in Adam geschaffenen menschlichen Natur oder der sich selbst überlassenen Menschheit. Daher hat auch Schmid in seinem trefflichen Buche hier doch neuen, in der Zeit eintretenden Acten Gottes Raum gelassen. Er nimmt an, die von Anfang an, mit der Schöpfung der Welt vorhandenen Keime zu allem, was die Geschichte der Welt bringt, seien zunächst nur in latenter, gebundener Form vorhanden, zu ihrer Zeit aber werden sie entbunden oder „ausgelöst“. Muß man aber doch jedesmal einen göttlichen Act verlangen, der die Potenzen in Actualität ruft und damit erst den Schöpfungswillen zum Ziele führt, so hat man damit anerkannt, was wir wollen: nämlich die Zerlegung des schöpferischen Wirkens in eine Reihe von Acten, nur daß bei der ersteren Ansicht eine müßige Präexistenz des Höheren in dem Niedrigeren noch zu postuliren wäre (z. B. Christi in Adam), die für die Einheit der Welt nur scheinbar mehr aus-

[1] § 27.

[2] R. Schmid, Die Darwinschen Theorien 1876.

trägt, als das oben Vorgetragene, wonach das reale Band des specifisch Verschiedenen in der Empfänglichkeit des Niederen für das Höhere liegt. Denn bleibt der specifische Unterschied des Physischen und Geistigen festgehalten, so müßte dieser Unterschied sich doch auch in Beziehung auf die Keime des Geistigen neben und in dem Physischen geltend machen, und ein Anfang realer Einigung beider wird erst von der gewordenen lebendigen Empfänglichkeit des Niedrigeren für das Höhere abhängen. So daß auch so die eigentliche aber auch zureichende Gewähr der Einheit der Welt in letzter Beziehung nur in der göttlichen Weltidee liegt, welche für die Einigung des Natürlichen und des Geistigen einsteht.

Zweites Lehrstück.

Von der Erhaltung und dem Concursus.

§ 35. Uebergang.

Von der Schöpfung ist die Erhaltung mit der Mitwirkung und die Vorsehung sammt der Weltregierung zu unterscheiden.

Die letzteren sind teleologisch, blicken auf die Finalursache, Schöpfung und Erhaltung zunächst auf die wirkende. Die göttliche Mitwirkung (Concursus) ist der beiden Gruppen gemeinsame Mittelbegriff, obwohl zunächst zur ersten Gruppe gehörig. Die Schöpfung selbst setzt nichts als die schöpferische Ursache voraus, die anderen Begriffe alle aber haben nicht bloß mit göttlicher Causalität zu thun, sondern auch mit endlicher, die durch die göttliche wurde. Der Concursus (Gottes) bezieht sich auf die schon lebendig sich bethätigende Wirklichkeit der Welt. Ihr Sein wird ohne Mitwirkung der endlichen Causalität; anders die Erhaltung. Lassen wir die Bethätigung des Geschaffenen aus dem Begriff der Erhaltung weg, so ist er von dem Schöpfungsbegriff nicht mehr zu unterscheiden; statt Erhaltung bleibt nur creatio continua übrig. Dieser Begriff hat einen schönen Sinn, aber nur, wenn er nicht in sich schließt, daß Gott in jedem Moment neu einsetze, was soviel hieße, als daß er nichts Lebendiges, Zusammenhängendes, Bestehendes, also keine wirkliche Welt setze; wenn vielmehr seine Meinung nur ist, die Frische und Ursprünglichkeit des Schöpfungsbegriffs nicht erlöschen zu lassen in der Welt der Erhaltung, sondern auch in ihr den göttlichen Lebensquell nahe zu behalten, ohne die Selbstbethätigung des Geschaffenen auszuschließen. Freilich wird auch die Kraft dieser Selbsterhaltung in jedem Moment auf

die göttliche Causalität zurückzuführen sein, die eben nur insofern erhaltende und nicht bloß schöpferische heißt, als die gesetzte Causalität schon mitwirkt zur Erhaltung ihrer Kraft. Die Lehre von der Erhaltung ist also wesentlich Lehre von dem göttlichen Concursus, entscheidend wichtig gegen Akosmismus und Deismus.

§ 36.

So wenig der Begriff der Schöpfung aufgelöst werden darf in den der Erhaltung (§ 34, 6), so wenig darf das Umgekehrte geschehen. Jedoch ist auch eine falsche Selbständigkeit beider Begriffe gegen einander zu vermeiden. Beides wird vermieden durch die Erkenntniß, daß vielmehr erst beide zusammen sich ergänzen zum richtigen Begriff von der göttlichen Thätigkeit in Beziehung auf das Sein der Welt als einer lebendigen. Wenn der Schöpfungsbegriff für sich nur dieses enthält, daß Gott aus dem Nichtsein ein reales anderes Sein ins Dasein ruft, so sagt der Begriff der Erhaltung aus, daß Gott um die Welt als eine bleibende zu setzen, sie fortdauernd als eine Kraft setzt, die selbst wieder Causalität, und auf den höheren Stufen sogar eine Causalität zur Selbstreproduction ist. Die Erhaltung ist also die Continuirung des göttlichen Schöpferwillens, aber so, daß sie das Gesetzte in seiner Lebendigkeit auffaßt, ja seine secundäre Causalität zugleich zum Medium seiner Reproduction verwendet, wodurch sie creatürliches Abbild der göttlichen Selbstbegründung (Aseität) wird, aber nur auf Grund von Gottes stets gegenwärtiger, tragender Allmacht.

1. Die Kirchenlehre hat diesen Begriff nicht näher behandelt, doch unterscheidet schon der Katechismus die Erhaltung von der Schöpfung. Das A. T. stellt an der Sintfluth die Erhaltung im Unterschied von der Schöpfung besonders anschaulich dar und redet von Gottes die Welt erhaltendem Odem.[1] — Im N. T. wird das in dem Sohne erschienene göttliche Princip auch als der Erhalter gedacht.[2] Aber auch im teleologischen Sinn ist das Wort, das Fleisch ward, Erhalter der Welt.

[1] Ps. 104, 29. 147. Hiob 38 ff.

[2] Joh. 1, 4: In ihm war das Leben. Kol. 1, 17: Alles bestehet in ihm. Hebr. 1, 3: Er träget alles mit seinem kräftigen Wort. Apostelgesch. 17, 25—28.

Die sündige Welt ist um Christi willen und auf ihn hin erhalten,[1] er ist das unerschütterlich gebliebene lebendige Centrum, das allein der göttlichen Weisheit und Liebe für die Güte der Welt bürgen kann. Die Wirksamkeit der secundären Ursachen ist schon in dem Begriff der Schöpfung angelegt, und erst in Setzung solcher Ursachen schließt dieser sich ab. Er zielt so durch sich selbst auf den Begriff der Erhaltung. „Was unser Gott erschaffen hat, das will er auch erhalten." Darum ist schon 1 Mos. 1 ein jegliches Lebendige von den Pflanzen an so geschaffen, daß es seinen Samen bei sich hat. Das hat auch noch eine Bedeutung auf dem geistigen Gebiet.[2] Paulus nennt sich Gottes Mitarbeiter, einen Vater, der die Christen in Korinth gezeugt, eine Mutter, die sie geboren habe.[3]

2. Die Welt ist nicht absolut oder ursprünglich sich selbst setzendes Leben, sie ist und bleibt in ihrem Sein eine Wirkung, die nicht sich selbst gesetzt hat, noch je dazu kommt, schlechthin sich selbst zu setzen. Die entgegengesetzte Annahme, daß die Welt ohne Gott sich der Substanz nach als Ganzes erhalte, und ein absolut sich selbst tragender, dynamisch-mechanischer Organismus sei, wäre deistisch, wenn auch die göttliche Regierung vorbehalten bliebe.[4] Nur Gott hat schlechthin Aseität; die Welt kann den ewigen göttlichen Lebensproceß nur abbilden in creatürlicher, in Allmähligkeit auseinander gezogener Form, auf Grund des fortgehenden göttlichen Erhaltungswillens. Wäre sie absolut sich selbst setzendes Leben, so wäre sie Gott und nicht mehr Welt. Wäre sie andererseits nur gesetzt, so wäre sie nicht Abbild, weil nicht sich selbst setzend, sondern auf einmal für immer fertig. Vielmehr aber ist sie, zumal wenn wir auf das Lebendige in ihr blicken, um dessen willen das

[1] Kol. 1, 13 ff.

[2] Joh. 7, 38. Matth. 28, 19 f.

[3] 1 Kor. 4, 14 ff. Gal. 4, 19. Röm. 10, 14. 17. Eph. 4, 11.

[4] Auch Rothe, Theol. Ethik A. 2. I, 215—222. §54 nimmt trotz seiner Opposition gegen den herkömmlichen Begriff der Erhaltung an, daß Gott die Gesammtheit der einzelnen Creaturen, was die materielle Seite sowie das Physische anlangt, in jedem Moment aufheben könnte (S. 221), und nur dem, was er „Geist" nennt, schreibt er absolute Unvergänglichkeit durch sich selbst zu, jedoch nur vermöge des angeeigneten Göttlichen, welches das Materielle zur unauflöslichen Einheit mit sich gebracht hat.

Uebrige da ist, zu dieser Abbildung bestimmt. Hier zeigt jedoch der einfach scheinende Begriff der Erhaltung eine Schwierigkeit. Ist Endliches gesetzt, so ist es als eine Kraft gesetzt, die sich nach ihrem Maß zu behaupten und als Causalität zu erweisen vermag. Es wäre nichts gesetzt, wenn das Gesetzte nicht als eine causirende Kraft gesetzt wäre. Aber wie reimt sich damit, daß Gott fortwährend auch die Ursache dieses Causirens ist? Schließt nicht die endliche Causalität, wenn sie wirklich Causalität ist, die göttliche aus? Und umgekehrt, muß nicht die endliche in der göttlichen hängen bleiben und zum Scheine werden, wenn mit der göttlichen Ursache auch in der Erhaltung Ernst gemacht wird? Und noch schärfer tritt diese Schwierigkeit hervor bei der lebendigen Creatur, der man eine Selbstsetzung zuschreiben muß. Denn da frägt sich: wie kann damit die fortgehende göttliche Causalität bestehen? Sie scheint ja müßig. Wird mit der einen Ernst gemacht, so scheint die andere zum Schein zu werden. Sagte man: das Bestehen oder Sichselbstsetzen der endlichen Dinge vermittle sich für das Einzelne nur durch den demselben günstigen Weltzusammenhang, die Zusammenordnung des Vielen aber sei Gottes als des Erhaltenden Werk, so liegt darin zwar eine Wahrheit, und weist darauf, daß eigentlicher Gegenstand der Erhaltung nicht das Einzelne als solches, sondern die Welt ist. Aber die Hauptfrage wäre damit nur zurückgeschoben. Denn es fragte sich nun: erhält oder behauptet sich die Welt als Ganzes ohne weiteres Zuthun der erhaltenden göttlichen Kraft? Ist sie, wie die Lehren von einer Weltseele wollen, als einmal gesetzte Einheit sich selbst genug? Ist Denen zuzustimmen, welche darin gerade den Preis der schöpferischen Kraft Gottes sehen, daß er etwas geschaffen, was seiner Hülfe nicht mehr bedarf, wie eine Maschine ihres Meisters noch bedarf? Oder haben wir Denen beizufallen, die im religiösen Interesse lieber darauf verzichten, der Natur eine eigene Kraft oder gar Selbstsetzung zuzugestehen?

3. Das Letztere nun werden wir nicht annehmen können, denn das hieße den Begriff der Schöpfung wieder zurücknehmen, und das schöpferische Verhältniß von Ursache und Wirkung in die Kategorie des Accidens und der Substanz oder gar der Identität verwandeln. Denn ist das angeblich Geschaffene ohne eigene reale Kraft, so hat die göttliche Ursache auch nicht wirklich gewirkt. Die wirkliche Creatur ist erst da,

wenn sie als ein von der Ursache real Verschiedenes dasteht. Folglich liegt es im Interesse des Schöpfungsbegriffes selber, daß durch die göttliche Setzung etwas zu einem Sein auch für sich kommt, und nicht in dem göttlichen Denken und Wollen hängen bleibt, die nur erst eine Bestimmtheit Gottes selbst sind. Und so muß die schöpferische Thätigkeit schon selber Dasjenige liefern, was zum Bestehen bestimmt ist, und Gegenstand der Erhaltung werden kann. Aber auch umgekehrt muß Gott bei der Erhaltung betheiligt sein. Denn wäre die Welt so aus Gott entlassen, daß sie des göttlichen Fortwirkens nicht mehr bedürfte, sondern in sich, in ihrer Trennung von Gott schlechthin den Grund ihres Bestehens besäße, so hätte sie wenigstens als Einheit Absolutheit, wie Gott, wenn auch ursprünglich durch Gott. Und wenn zu ihrem vollständigen Geschaffensein diese Unabhängigkeit von Gott, die sein nicht mehr bedürfte, gehörte, so wäre sie ein zweiter Gott, für die Religion aber bliebe keine Stelle. Allein zur Vollkommenheit der Welt gehört nicht, daß sie Gott sei, ihre Ehre ist die Lebensgemeinschaft mit Gott. Hätte Gott sie so gesetzt, daß er sich seiner Macht an sie gänzlich begeben hätte, so wäre er von sich abgefallen. Da zwei Absolute undenkbar sind, so kann der Welt Aseität nicht in dem Sinn kommen, daß sie Gottes für ihr Sein nicht mehr bedürfte, also getrennt von Gott die Kraft des Bestehens oder der fortgehenden Selbstsetzung lediglich und schlechthin in sich fände. Aseität in diesem Sinn kommt, dabei muß es sein Bewenden haben, nur Gott zu. Folglich ergibt sich als Resultat: weder darf die fortwirkende göttliche Thätigkeit ausgeschlossen werden, noch die Wirksamkeit des Geschaffenen zu seiner Erhaltung. Fehlte die letztere, so wäre damit auch die Einheit der Welt im Widerspruch. Denn wirken die einzelnen Theile der Welt nicht als Causalitäten, so wirken sie auch nicht aufeinander, so sind sie zusammenhangslos, und Alles und Jedes ist von Gott nur atomistisch gewollt außer Connex mit dem Andern. Aber dann ist auch kein Organismus, kein Kosmos gewollt. Und nicht minder wäre umgekehrt die Welt nicht Welt, wenn sie den Fond des Lebens absolut in sich trüge, oder die Kraft der Selbsterhaltung lediglich aus sich selber schöpfte.

4. Wie ist nun aber Beides, was gleich nothwendig zu setzen ist, zu vereinigen? Nur so, daß in den Willen der Schöpfung selbst schon

Dasjenige hereingenommen wird, was zur Erhaltung gehört, nämlich daß das Geschaffene als secundäre Causalität geschaffen werde, und daß der Schöpfungswille schon auch auf Erhaltung gerichtet sei, und zwar so, daß er die Bethätigung der secundären Causalitäten für den Zweck seines Erhaltungswillens verwendet, mithin sie als wirkendes Moment in den Erhaltungswillen aufnimmt. Indem Gott die Welt nicht bloß für eine punctuelle Existenz will, die jeden Moment neu anzusetzen hätte, sondern für eine Continuirung in einer Identität mit sich, ist ein Wollen auch ihrer Causalität im stetigen lebendigen Zusammenhang mit ihm gewollt oder der göttliche Concursus, der darin besteht, daß Gott in jedem Moment die Welt als eine sich reproducirende will und ihren einzelnen Gebilden eine Kraft der Selbsterhaltung verleiht. Sein Wille bleibt der immer erneute, perennirende lebendige Möglichkeitsgrund der Welt, so daß sie aufhörte zu sein und zu wirken, wenn sein Wille sich von ihrem Sein und ihrem Vermögen, eine secundäre Causalität zu sein, zurückzöge. Die so gedachte göttliche Causalität ist die höhere Einheit, welche Schöpfung und Erhaltung als zwei Momente unter sich begreift, deren keines ohne das andere kann gedacht werden. Conservatio ingreditur ipsum decretum creationis.

5. Wir sahen (§ 34, 6), daß auch während des Weltverlaufs der schöpferischen Causalität noch eine Stelle verbleiben muß,[1] und daß also der Begriff der Erhaltung nicht alleinherrschend ist während des Weltverlaufs. Wie reimt sich nun aber dieses neu eintretende Schaffen mit der Erhaltung, welche das Zusammenwirken der secundären Causalitäten mit Gott fordert? Die Möglichkeit von neu in den Weltverlauf Eintretendem ist früher durch die inhaltvolle göttliche Weltidee begründet, welche durch das Neue nicht alterirt werde, sondern gerade darin erhalten bleibe. Jetzt kommt es noch darauf an, daß wir nicht bloß die Erhaltung der ewigen Weltidee, sondern auch die der wirklichen Welt gegen Störungen durch ein reales Neues sicher stellen. Das geschieht durch zwei Sätze: Erstens durch die Unterscheidung der productiven Causalität von der vermittelnden (causa medians). In der Welt, wie sie einmal gesetzt ist, muß für alles Folgende, auch für die Erweisungen neuer schöpferischer Thaten die Anlage sein. Das gehört zur Einheit der

[1] Rothe a. a. O. § 54. S. 217.

Welt. Aber ein anderes ist die productive, ein anderes die receptive Anlage, z. B. die Natur hat productive Anlage zur Erhaltung ihrer Gattungen, aber nur receptive für die Entstehung des Menschengeschlechts. Fehlte auch die letztere, die lebendige Empfänglichkeit, so wäre das Neue zu diesem Weltorganismus nicht gehörig; ist aber für das Neue in dem schon vorhandenen wenigstens die Empfänglichkeit da, so bleibt der Weltzusammenhang trotz des Neuen ungestört, ja es würde vielmehr nur dann ein Widerspruch gegen die Welt mit ihrer lebendigen Empfänglichkeit eintreten, wenn für diese die Erfüllung ausbliebe.

Das Zweite ist, daß das Neue in die Welt nur eintreten kann, um sofort Gegenstand der Erhaltung zu werden. Unter diesen beiden Cautelen geschieht durch das eintretende Neue dem Begriff der Erhaltung nicht zu nahe, wird vielmehr das Frühere durch das Spätere nach einer neuen Seite, der der Empfänglichkeit bestätigt, das Neue aber dem der ewigen Weltidee gemäß sich erweiternden Kreis der Erhaltung einverleibt. Das Motiv aber, warum der eine Schöpfungswille sich gefallen läßt, gleichsam in mehrere Acte zerschlagen zu erscheinen, ist nichts anderes, als die Achtung des Rechtes der secundären Causalitäten. Denn das ist die göttliche Ordnung, daß erst durch die Selbstbethätigung der einmal gesetzten Potenzen sich neue Empfänglichkeiten herausbilden,[1] und ebenso ist das Neue, im begonnenen Naturzusammenhang Auftretende von der Art, daß es die Selbstbethätigung der gesetzten Welt voraussetzt, z. B. das Christenthum setzt sich die Action des Gewissens voraus. Das Neue erwartet oder findet seinen Anschließungspunkt an der bethätigten Productivität des schon Gesetzten, das nach seiner der Totalität der Weltidee zugewandten Seite erwachte Empfänglichkeit ist. So kann die Welt Eine bleiben, in allen Gliedern und Gedanken fest zusammenhängend, unbeschadet der nicht bloß graduellen Verschiedenheiten, die sie in sich hegt.

6. Sind gleich schon in der Natur Causalitäten, die es nicht bloß scheinbar sind, so erreicht doch die secundäre Causalität ihren Begriff erst ganz in der Freiheit, in den „freien Ursachen". Denn die einzelnen Naturwesen, die wir Causalitäten zu nennen haben, z. B. die animalischen Wesen sind nur eigenthümliche Zusammenfassungen von Kräften

[1] Vgl. H. Ritters Kleinere Aufsätze: Paradoxa 1867. S. 97 ff.

in eine Einheit, und die Art der Zusammenfassung von Kräften mit ihrer Richtung bestimmt von selbst die Bewegungen dieser Wesen, die Einheit selbst aber ist keine ihrer selbst mächtige neue Causalität. Erst in der Freiheit ist inmitten der Natur eine den Naturkräften gegenüber selbständige Causalität von Gott gesetzt, die zwar stets ihre Basis hat in ihrem Gesetztsein durch Gottes schöpferischen und erhaltenden Willen, die aber auch eine Macht hat über ihre Reproduction, ja Selbstgestaltung; eine Macht, die nicht bloß von außen determinirt ist. Es ist ungenau, wenn man eine geringere Thätigkeit Gottes, eine relative Ruhe oder Selbstbeschränkung seiner Macht für das Freie annimmt. Vielmehr die schöpferische Causalität ist viel productiver, wenn sie Freies als wenn sie Unfreies setzt, dessen Causalität in der göttlichen theilweise noch gleichsam hängen bleibt. Die schöpferische Causalität wirkt fort in der Erhaltung auch des Freien, und zwar als setzende, denn in keinem Moment kann die Freiheit sich selber das Dasein geben, sondern nur von sich als gesetzter einen guten Gebrauch machen, oder das Gegentheil. Ihre Macht bezieht sich nicht auf ihr Sein, sondern auf ihr Sosein. In der Natur ist Causalität, aber determinirte, und zwar nicht durch sich determinirte. Da ist das Determinirende selbst wieder eine Causalität hinter der Causalität. Wenn dagegen dem Menschen Freiheit gegeben ist, so ist er sich selbst determinirende Causalität, so ist ihm Causalität in zweiter Potenz verliehen, er kann Causalität sein nicht bloß so, wie er von Gott determinirt ist, sondern Causalität seines eigenen Causirens, Ursache seiner selber, nämlich als guter oder böser Ursächlichkeit. Jedoch da er das Sein seiner Freiheit, sich nicht selbst gibt oder je ohne Gott hat, so hat er auch so nicht Aseität, sondern metaphysisch oder ontologisch betrachtet ist Gott die bleibende Ursache davon, daß der Mensch eine Causalität ist, die ihr Sosein, d. h. sich dazu bestimmen kann, gute oder böse Ursächlichkeit zu werden.

Drittes Lehrstück.

Die göttliche Vorsehung.

§ 37.

Schöpfung und Erhaltung sind teleologisch zu bestimmen und so führen sie zum Begriff der Vorsehung. Die Vorsehung aber ist theils das Vorhandene regierend, theils schaffend.

1. Die kirchliche und biblische Lehre. Was wir haben, haben wir auf Gottes weise und gütige Vorsehung zurückzuführen, durch welche aller absolute Zufall (z. B. in Entstehung, Geburt und Tod, und im Weltlauf) wie die blinde zweck- und ziellose Nothwendigkeit des Fatums ausgeschlossen ist, die innerlich Zufall wäre.[1] Wir dürfen daher an die Erhörlichkeit des Gebetes glauben.[2] Noch mehr heben das die reformirten Bekenntnisse hervor.[3]

Was die biblische Lehre betrifft, so kommt *πρόνοια* nur in dem apokryphischen Buche der Weisheit vor: aber in der manchfaltigsten Weise wird Gottes Vorsehung gelehrt.[4] Physisches und Geistiges wird von ihr umfaßt, aber teleologisch dem ewigen Weltplan und absoluten Zweck, dem höchsten Gut des Reiches Gottes in Christo gemäß, der Gott nicht gereut.[5] Gottes Weltplan ist auch seiner Verwirklichung sicher trotz aller Hindernisse; wer ihm nicht willig dienen mag, muß ihm leidentlich und im Widerstreben dienen.[6] Aber diese Realisirung des Weltzwecks geschieht nicht durch die bloße Macht, sondern nach den Gesetzen der Weisheit allmählich[7] und so, daß die Mittelursachen mit

[1] Cat. mj. 492, 23. 408, 24. Apol. 85, 14. Form. Concordia 580. 677.

[2] Apol. 91, 46.

[3] Cat. Pal. Dei Providentia est omnipotens et ubique praesens Dei vis quae coelum et terram tamquam manu sustinet et gubernat. Vorsehung ist also die Einheit von Erhaltung und Regierung. Vgl. Helv. I, Cap. 6. belg. 13. Gall. 8: Pro sua voluntate ordinat et disponit, quidquid in mundo evenit. Doch sei er nicht autor peccati. Sein Thun ist gerecht, er verwendet das Böse zum Guten.

[4] Weish. 14, 3. 17, 2 ff. Vgl. Apostelgesch. 14, 17. 17, 25—28. Matth. 6, 25—32. Röm. 8, 28. Luc. 12, 24. Phil. 1, 6. 2, 13.

[5] Röm. 8, 28. 11, 29. 36. Kol. 1, 13 f. Phil. 2, 10. Offenb. 5, 13.

[6] Röm. 9—11. Vgl. Weish. 12 u. 16—19.

[7] Gal. 4, 4. Apostelgesch. 16, 6. 7. 2 Kor. 12, 9.

hereingenommen werden. Die Vorsehung erstreckt sich auch auf das Kleinste und auf die Einzelnen, wofür das Significanteste die Anordnung der Taufe und die Rechtfertigung der Einzelnen ist;[1] jeder Erwählte erhält einen neuen Namen.[2] Auf die Einzelnen aber bezieht sie sich so, daß in ihnen die lebendige Wirklichkeit des Reiches Gottes oder Jeder als Glied desselben gewollt ist.[3]

2. Dogmatische Erörterung. Verhältniß der Vorsehung zu den früheren Begriffen. Schöpfung und Erhaltung sind für sich Krafterweisungen, aber die Macht dient Gottes Liebe und Weisheit, wirkt teleologisch; und indem so Schöpfung und Erhaltung unter der Idee des Zweckes gedacht sind, ist das Geschaffene und Erhaltene unter die göttliche Vorsehung gestellt. Die Regierung, gleichfalls teleologischer Art, ist nicht ein Besonderes neben der Vorsehung, sondern eine Seite derselben. Regierung setzt das, was regiert wird, voraus, enthält daher nichts Schöpferisches, sondern die Vorsehung als regierende ist diejenige göttliche Thätigkeit, welche sowohl die Selbstbethätigung des Gesetzten, als die neuen Combinationen, die dasselbe eingeht, in der Einheit mit dem Ziele der göttlichen Weltidee erhält.[4] Aber diese, die den Inhalt der Vorsehung bildet, ist nicht mit einem Schlage, mit einem schöpferischen Act realisirt, sondern die Selbstbethätigung und die Reife der Empfänglichkeit des schon Gesetzten muß den Momenten der Weltidee vorangehen, die nicht unmittelbar gesetzt sein können, obwohl sie zur Ganzheit der Weltwirklichkeit nicht minder gehören.[5] Diese göttliche Thätigkeit nun, welche, wenn die Zeit erfüllt ist, das Neue eintreten läßt, aber auch in weiser Zweckbeziehung den Zusammenschluß des Neuen mit dem Früheren sicher stellt, gehört gleichfalls der Vorsehung an, aber nicht bloß der regierenden, sondern der auch schaffenden. Durch diese Zweckbeziehung nun ist die Welt ein sinnvolles Ganzes. Der Inhalt der Vorsehung oder der Zweck der Welt ist[6] die Verherrlichung Gottes, aber in letzter Beziehung Gottes als der Liebe, so

[1] Matth. 10, 30. 18, 10. 28, 19 ff. Marc. 16.
[2] Offenb. 2, 17. 17, 8. Joh. 10, 3.
[3] Eph. 2, 15—22.
[4] Anders Rothe a. a. O. S. 219, der auch schöpferische Acte zur Regierung rechnet.
[5] § 34.
[6] S. o. S. 433 ff.

daß die Verherrlichung auch der Welt mit eingeschlossen ist, die in Liebe und Weisheit selig sein soll. Der Zweck ist der Welt nicht bloß äußerlich und schwebt nicht nur über ihr, sondern er enthält die Idee ihres eigenen Wesens, wie es ewig von Gott gedacht ist, und ist insofern ihr eingeboren, wie er denn auch nur durch productive oder wenigstens receptive Lebendigkeit ihres Wesens sich verwirklicht. Sie soll ein Abbild des dreieinigen Gottes sein. Daher ist ihr die trinitarische Lebensform einverleibt schon sofern sie Leben und Organismus ist, noch mehr in geistiger und ethischer Beziehung, wenn auch nur so, daß sie ihren Begriff in allmählichem Werden durch eine Reihe von schöpferischen fest zusammengeschlossenen Acten Gottes verwirklicht.[1] Andererseits ist nicht das Werden die einzig mögliche Daseinsform des Lebens; wo Werden ist, ist noch Mangel, das Leben ist aber nicht abhängig vom Mangel des Lebens. Man darf also nicht fürchten, das Leben möchte erlöschen oder es möchte ihm der Puls der Bewegung fehlen, wenn alle die Momente, die zum Endziel gehören, zu simultaner Gegenwart gebracht sind. Das ist so wenig der Fall, daß vielmehr erst dann das wahre, gottähnliche Leben aus dem Vollen und Ganzen heraus beginnt, wenn jeder Augenblick Selbstzweck und Gegenwart des höchsten Gutes ist.

3. Wirkungsweise der göttlichen Vorsehung. Im Allgemeinen wirkt sie als der das Ganze beherrschende göttliche Wille, der die Welt mit seinen über die Wirklichkeit immer übergreifenden Gedanken zu ihrem Ziele leitet.

Sie umfaßt Alles, auch die freien Causalitäten, ein Jegliches auf seine Weise; sie schließt das Wirken der secundären Causalitäten je nach ihrer Art so ein, daß mit dem absoluten Zweck auch der Unterschied der gebundenen und freien Causalitäten mit gesetzt bleibt, durch die er erreicht werden soll. Wo dieses geleugnet wird, da schrumpft die Religion zusammen in passive Resignation und Verzicht auf den Willen; da sind die endliche und die göttliche Causalität, wenn nicht vereinerleit, exclusiv gegen einander gedacht; wo die eine wirkt, da wirkt die andere nicht. Der absolute Determinismus und zum Theil die Mystiker wollen alles auf Gottes Vorsehung mit Ausschließung der Selbstbethätigung der

[1] § 36, 5.

Welt unmittelbar zurückführen. Der Muhamedaner will keine Arznei, weil doch Alles geschehe, wie Gott es vorher bestimmt. Aber wenn Alles außer Gott selbstlos und causalitätslos ist, so hat die Vorsehung keinen wahrhaft seienden Gegenstand und die Regierung nichts zu regieren. Wollte man namentlich der alles umfassenden göttlichen Vorsehung zu Liebe die menschliche Freiheit ausschließen, so würde Gott wie ein Monarch gedacht, der nur mit unfreien selbstlosen Kräften fertig werden kann. Allein das ist eine höhere Art des Regiments, ja erst wahres Regiment, das freie Kräfte unter sich hat und sie zu seinem Ziele zu leiten weiß.

Auf der andern Seite ist doch durch Gottes Vorsehung, so viel Spielraum sie auch den freien Causalitäten läßt, der absolute Zufall gänzlich ausgeschlossen, wie die blinde Macht oder Willkür, die nicht in der Gewalt und unter dem Regiment der weisen göttlichen Liebe stünde. Was namentlich den Zufall betrifft, so umfaßt die mit der Allmacht bekleidete göttliche Vorsehung Alles dermaßen, daß nichts ohne finale wie reale Causalität ist. Einen absoluten Zufall kann es nicht geben. Denn da Gott alle Möglichkeiten überschaut, so kann ihm nichts unbedacht, überraschend vorkommen, sondern Gott ist groß und wunderbar von Rath.[1] Nichts von diesem Möglichen kann wirklich werden ohne Gottes genehmigenden, geschweige denn wider seinen absoluten setzenden Willen: und nichts läßt er wirklich werden, was seinen Weltplan störte. Allerdings kann man von einem relativen Zufall reden. Tritt in einem einzelnen Gebiet ein Erfolg ein, der nicht in demselben, sondern in einer äußeren Ursache seine zureichende Erklärung findet, so kann man diesen Erfolg beziehungsweise, nämlich für das betrachtete Gebiet zufällig nennen, aber absoluter Zufall ist auch hier nicht, denn beide Gebiete sind doch durch eine höhere Hand oder Einheit auch wieder auf einander bezogen, sonst wären sie nicht auf einander zu wirken im Stande. Die Annahme eines absoluten Zufalls ist also nur Sache unvollkommener Betrachtung.

Es ist nun aber auch noch etwas bei der menschlichen Freiheit im Verhältniß zur Vorsehung zu verweilen. Sie ist Möglichkeit der

[1] Hiob 15, 8. Ps. 33, 11. Jes. 28, 29. 40, 13. Jer. 32, 18 ff. Sprüchw. 8, 14. Röm. 11, 33. 1 Kor. 2, 7.

Willkür, und insofern ist ein Princip des Zufalls in ihr, und zwar eines realen, aber wieder nicht eines absoluten Zufalls. Denn die Freiheit ist in ihrem Sein und Zweck durch Gott bedingt; weder real noch final angesehen ist ihr Sein zufällig. Denn die Freiheit als Möglichkeit der Entscheidung zwischen Entgegengesetztem, zwischen doppelter Möglichkeit ist von dem ethischen Gott gewollt als wesentliches Organ für das sittlich Gute oder ethisch Nothwendige. Sodann ist Gott in jedem Augenblick der Existenz dieser Freiheit, deren Möglichkeit ja stetig nur in ihm liegt, mächtig, was für sich schon beweist, daß sie auch im Mißbrauch zum Bösen Gottes Weltplan nicht zerstören kann. Aber der ethische Charakter des göttlichen Zweckes verlangt, daß er sich nicht durch Zwang oder Necessitirung vollziehe, denn damit gäbe er sich selbst auf. So ist einerseits die Freiheit nothwendig und der mit ihr gegebene relative Zufall von Gott ist vernünftig geordnet, andererseits ist sie vom göttlichen Weltzweck umspannt, wozu noch kommt: das Freie, das für das Gute geschaffen ist, kommt nur in diesem zu seiner Wahrheit, verfällt durch das Böse in Knechtschaft und verscherzt sich selbst auch als Willkür. Auch hierin liegt eine Begrenzung der Freiheit, so daß sie nie Princip absoluten Zufalls sein kann. Wenn die Wahlfreiheit als Möglichkeit des Zufalls vernünftige Nothwendigkeit hat, so hat sie doch nicht die Vernünftigkeit des Endzwecks, sondern bloß des Mittels. Sie ist als formale Freiheit nothwendige Vermittelung oder Durchgangspunkt; daher ist die Möglichkeit des Zufalls nicht höchstes Gut in sich, noch unvergänglich. Durch alle diese Grenzen, welche unsere Freiheit als nicht absolute bezeichnen, ist es also unmöglich, daß sie als Willkür je ein festgeschlossenes böses Gegenreich der Willkür erbauen kann. Mit dem absoluten göttlichen Endzweck im Widerspruch ist die Freiheit mit sich selbst im Widerspruch, bringt sich in Ohnmacht und Verderben, aber nicht den Weltzweck Gottes.

4. Doch müssen wir das Verhältniß der Vorsehung zum Bösen noch näher ins Auge fassen. Die Möglichkeit des Bösen ist nothwendig, obwohl Gott nie diese Möglichkeit zur Wirklichkeit machen, noch sie anders denn als conditio sine qua non dem Weltzweck einverleiben kann. Mithin steht das Böse, „der moralische Zufall", auch

nicht außerhalb der alles umfassenden göttlichen Vorsehung. Es stammt aus der Freiheit als Willkür, deren Vermögen in jedem Augenblick aus Gott ist; noch weniger kann dem Bösen eine selbständige ewig dauernde Macht zukommen. Die Willkür ist nur eingelassen in die Welt der Vermittlung des absoluten Endzwecks, hat aber ihre Beschränkung abgesehen von dem soeben Betrachteten durch die Natur außer uns, durch die eigene Individualität und Natur, durch die vernünftigen Wesen außer ihr, selbst durch deren Willkür, wie durch ihr eigenes Wesen, den anerschaffenen, wesentlichen Zusammenhang des sittlich Nothwendigen mit dem Freien. Endlich aber findet die ethische Vorsehung in ihrer Weisheit und Macht die Mittel in sich, den Weltzweck zum guten Ende zu führen, theils als gerechte, d. h. dadurch, daß sie im Gewissen den Gegenpol der Willkür, das ethisch Nothwendige und seine absolute Berechtigung gegen die angemaßte widerspruchsvolle Scheinrealität des Bösen aufrecht erhält durch das Gesetz und die Strafe, theils aber als die sich entäußernde und dadurch geistig über freie Geister siegende Liebe. In ihrer Unendlichkeit hat die weise göttliche Liebe trotz der Ausbreitung des Bösen die Mittel, wodurch sie ohne Zwang und Necessitirung auch Gefallene und Schuldbelastete vor dem Verlorengehen noch bewahren kann. Die Liebe kann, ohne sich zu verlieren, sich dem zufälligen Thun der Willkür, ja der Mißhandlung hingeben, und doch ihrer inneren siegreichen Kraft sicher bleiben, um selbst den Durchgang der Welt durch Sünde zu Mitteln ihrer Verklärung und ihrer siegreichen Verwirklichung in einem Reiche freier Geister zu machen. Das ist das göttliche Kunstwerk *(τέχνη Θεοῦ)*, daß er sich als Liebe in seinem Wort, in den Sacramenten, in Christus selbst hingibt in das Reich der Willkür und Zufälligkeit, in diesem Allem sich verkennen und mißachten läßt, aber daß gerade so, in dieser Selbstentäußerung die Liebe die Offenbarung ihrer göttlichen Lauterkeit und Selbstlosigkeit, damit aber auch ihrer göttlichen Unüberwindlichkeit gewinnt, und in dem Verzicht auf die bloße Macht und das Gericht die siegesgewisse und herzgewinnende Allmacht der Liebe über das Freie zeigt. Und wenn auch Welche verloren gingen, indem sie selbst die Liebesoffenbarung Gottes verschmähen, so darf der Organismus und Zweck der Welt auch so nicht leiden, sondern der allmächtigen göttlichen Weisheit stehen die Mittel zu Gebot, die Lücken

auszufüllen,[1] und das hat die vorschauende göttliche Weisheit in ihren ewigen Rathschluß schon aufgenommen. Wenn daher Gott gleich das Böse in jedem Augenblicke trägt, und ohne ihn es gar nicht sein könnte, so ist doch die gerechte und gütige Vorsehung, die Hüterin des Weltzwecks, ihres Erfolges sicher nicht bloß trotz des Bösen, sondern sie verwendet selbst die Wirklichkeit des Bösen zur Vermittelung ihres Zieles für die bewußteste, tiefgehendste Negation des Bösen.

5. Verhältniß des göttlichen Vorherwissens zum göttlichen Weltplan und den freien Causalitäten. Daß der göttliche Weltplan oder Rathschluß die secundären, besonders die freien Causalitäten nicht ausschließe, haben wir gesehen. Nun kann aber noch die Frage sein: ist Inhalt dieses Weltplans nur das Ziel, welches darauf eingerichtet ist, auch freien Actionen eine Stelle zu lassen, ohne dadurch erschüttert zu werden, während die bestimmten freien Handlungen und bestimmte Menschen in denselben nicht aufgenommen sind? oder sind auch die bestimmten einzelnen Menschen, wie sie sein werden, mit ihren Actionen in ihn aufgenommen und ihre freien Handlungen, wenn auch nicht gewollt oder gebilligt, doch wenigstens ewig gewußt und genehmigt? Damit kommen wir wieder bei der früher (§ 26) berührten, dort offen gelassenen Frage an. Was zunächst die ewige Genehmigung anlangt, so ist allerdings zu lehren: der göttliche Weltplan, sofern er auch die Handlungen der einzelnen Menschen und ihre Stellung im Ganzen betrifft, stammt nicht ausschließlich aus Gott, gleichsam uno actu nach all seinen Momenten, sondern für die Feststellung des concreten Weltplans, wie er wirklich werden wird, wird auch der vorhergesehene Freiheitsgebrauch in concreto in Rechnung genommen sein, gleichsam als adoptirter Einschlag in die Gedanken, die Gott rein sich selber entnimmt. Wir haben früher bei einer abstracten Einfachheit des göttlichen Wesens nicht stehen bleiben können, wir dürfen auch nicht mit den alten Dogmatikern des 17. Jahrhunderts den Rathschluß als einen einfachen göttlichen Gedanken setzen. Er ist vielmehr ein vermittelter, aus verschiedenen Momenten zusammengesetzter, von denen ein Theil nicht aus Gott stammt, sondern aus dem beweglichen Factor menschlicher Freiheit, durch welchen gleichwohl auch wieder das göttliche Handeln sich

[1] Luc. 19, 24—26.

bedingt, mithin auch sein Rathschluß, wenn schon nicht dessen schließliches Ziel sich bestimmt. Fest zwar und unbeweglich steht als Weltzweck da, daß die heilige Liebe ein Reich gewinne, darin sie herrsche, daß die allmächtig gesetzte Welt ein ethischer Kosmos werde, womit noch nicht gesagt ist, daß alle Vernunftwesen das Ziel der Heiligkeit und Seligkeit erreichen werden. Diesen Erfolg hat die göttliche Liebe nicht von sich zu fordern, weil sie als gerechte die freie Entscheidung wollen muß, die Gerechtigkeit aber die conditio sine qua non der Liebesmittheilung ist. Wohl aber will die göttliche Liebe allen freien Wesen es gönnen, daß sie die Möglichkeit der Erreichung des Liebeslebens haben; und so enthält also der göttliche Rathschluß auch die Mittel für die Erreichung jenes göttlichen Weltziels. Dieses Beides schließt aber noch keine bestimmten Personen ein. Die Frage ist daher noch: kann der göttliche Rathschluß namenlos bleiben, und zu seinem realen Object nur das Geschlecht, die Gattung im Allgemeinen haben?[1] Wir werden vielmehr als drittes Moment im göttlichen Rathschluß auch die concreten Personen und die Stellung zu setzen haben, die sie darin einnehmen, wie denn die H. Schrift vielfach Personen als Objecte desselben nennt.[2] Die Personen aber sind frei, ihr Verhalten wie ihre Stellung im Weltganzen kann also nicht durch bloße Vorherbestimmung entschieden sein, so wenig als der Mensch ohne Gott seines Schicksals Meister heißen kann. So kehrt die Nothwendigkeit der Formel wieder, daß die definitive Zuweisung der Stelle im Weltplan für die Einzelnen bedingt ist durch den intuitus der freien Ursachen oder Gott sich in der definitiven Feststellung des die concreten Persönlichkeiten umfassenden Weltplans durch die Rücksicht auf den creatürlichen Freiheitsgebrauch bedingt.[3] Aber wenn die Feststellung auch des concreten, d. h. bestimmte Personen umfassenden Weltplans von Ewigkeit eine definitive war, und nicht erst in der Zeit sich durch die Kunde von dem sich manifestirenden Freiheitsgebrauch der Creatur näher bestimmt, so müssen wir

[1] Wie aus verschiedenen Gründen Schleiermacher und v. Hofmann wollen.

[2] Matth. 20, 16. 22, 14. 24, 22. 24. 31. Marc. 13, 20. 22. 27. Luc. 18, 7. Röm. 8, 33. Eph. 1, 4; vgl. 2, 19—21.

[3] Wie z. B. Johann Gerhard sagt: intuitus fidei ingreditur decretum electionis.

ein ewiges Vorherwissen auch des Freien behaupten, und hiermit treffen wir auf eine der schwierigsten dogmatischen Fragen.

Wir haben uns früher nicht verbergen können, daß die Annahme eines göttlichen Vorherwissens der freien Handlungen und also auch der bestimmten Personen, welche an dem Ziel der Vollkommenheit und Seligkeit anlangen werden, ihre Schwierigkeiten hat. Die stärkste von diesen besteht wohl darin, daß es scheint: sollte es solch ewiges Vorherwissen geben, so müßte die freie Ursache, bevor sie actuell vorhanden ist, auch eine reale Wirkung haben, nämlich die, sich erkennbar zu machen für das göttliche Wissen, indem dieses göttliche Vorherwissen nur dann aus Gott für sich stammen könnte, wenn Gott die ausschließliche Causalität auch des Freien wäre. Martensen, Rothe u. A. fürchten daher, die Annahme eines ewigen Vorherwissens auch von künftigem Freien würde vielmehr das Freie zu einem Nothwendigen machen. Sie nehmen darum an: zwar das Endziel, die Verwirklichung eines Liebesreiches steht unerschütterlich fest, aber was die Personen angeht, welche nur durch freie, nicht vorhersehbare Bethätigung diesem Reiche einverleibt werden können, so sei der göttliche Weltplan noch unbestimmt, und sein noch leerer Rahmen werde erst nach und nach durch die freie Bethätigung der Einzelnen ausgefüllt, und schrittweise damit das göttliche Wissen in der Zeit ergänzt. Aber bevor wir uns für die Läugnung des göttlichen Vorherwissens des Freien entscheiden, werden wir uns zu fragen haben, ob nicht auch sie ihre vielleicht noch größeren Schwierigkeiten bringe, und da ist erstens zu erwägen: das vollendete Reich Gottes umfaßt nichts Anderes als freie Persönlichkeiten. Soll nun das göttliche Vorherwissen des Freien schlechthin geläugnet werden, während doch von der Freiheit die ganze Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses bedingt ist, so wird auch nicht einmal von Einer Persönlichkeit sicher sein, daß ihre freie Entscheidung sie zum Ziele führt. Aber wo bleibt dann das feste Weltziel, das doch jene Lehrer mit Recht unbedingt festhalten wollen? Wie kann seine Durchführung und Verwirklichung für Gott unbedingt sicher sein, wenn von schlechthin allen, die den eigentlichen Inhalt des Weltzieles bilden, unsicher ist, ob sie es erreichen? Gott hätte da die Welt aufs Gerathewohl geschaffen. Indem daher jene Dogmatiker die Verwirklichung des Ziels als schlechthin sicher

festhalten, so scheinen sie doch wieder zu verrathen, daß sie unbewußt eine Art von Vorherwissen des Freien statuiren, oder aber im Hintergrund eine Nothwendigkeit an Stelle der Freiheit setzen. Dazu kommt, daß die H. Schrift die Annahme eines namenlosen Weltplanes nicht empfiehlt, indem vielmehr gerade die einzelnen Personen Gegenstände der göttlichen Bearbeitung, Fürsehung und Erwählung sind. Es ist ein religiöses Interesse dabei betheiligt, daß der nicht farblose, sondern concrete Weltplan nicht wanke, sondern für Gott ewig sicher sei, worauf wir dann unser Vertrauen setzen können, so daß also Gott nicht bloß versuchsweise geschaffen hat, sondern im Vorausschauen der sicheren Verwirklichung seines Weltplans unbeschadet der Freiheit. Dafür spricht insbesondere auch die Prophetie, wie überhaupt die H. Schrift.[1] Die Unmöglichkeit des göttlichen Vorherwissens von Freiem, wenn wir auch seine Art uns nicht zu denken vermögen, ist auf der andern Seite nicht genügend erwiesen. Zeigt doch selbst die menschliche Wissenschaft eine annähernd richtige Vorausberechnung von Verhältnissen und Ereignissen, die von der Freiheit abhängen, ja die immer bedeutender werdende Wahrscheinlichkeitsrechnung und Statistik, Moralstatistik mit eingeschlossen, beruht eben auf der Möglichkeit einer relativen Vorherwißbarkeit von Freiem. Dann freilich wäre das Vorherwissen des Freien eine Unmöglichkeit, wenn mit dem göttlichen Wissen das Wollen sich stets decken müßte, eine Annahme, die auf dem früher abgelehnten unrichtigen Begriff von Gottes Einfachheit ruht. Aber diese Schleiermachersche freiheitleugnende Annahme lehnt Rothe selbst ab. Und so lehren wir: Gott hat nicht einen Weltplan, der aus dem höchsten Gute die bestimmten Persönlichkeiten ausließe und gleichsam nur Sachliches oder seine eigenen Thaten enthielte, da diese sich vielmehr durch das Freie mitbedingen. Durch sein intuitives Wissen vermittelt sich auch die göttliche Eingliederung bestimmter menschlicher Individuen in den Weltplan, die den Organismus bilden werden und dieser wird eine sicher eintretende Thatsache; aber allerdings wird nicht mit unsern alten Dogmatikern gesagt werden können, daß der göttliche Weltplan ein einfacher, rein aus Gott entnommener göttlicher Gedanke sei. Soll Freiheit

[1] Jes. 43, 9. Ps. 139, 16. Hiob 14, 5. Matth. 11, 21. 1 Joh. 3, 20. Hebr. 4, 13.

bleiben, so muß der Weltplan ein vermittelter, aus verschiedenen Momenten zusammengesetzter sein, von welchen der nicht aus Gott stammende noch durch ihn determinirte Theil gleichwohl von Gott vorausgesehen wird, um genehmigend dem göttlichen Weltplan einverleibt zu werden. Uebrigens ist die Bedeutung dieser Controverse schon früher (s. o. S. 323) auf ihr Maß zurückgeführt, wenn beiderseits das allumfassende göttliche Wissen des Möglichen und Gegenwärtigen, sowie die Festigkeit des göttlichen Weltziels und die Sicherheit seiner Verwirklichung festgehalten wird. Ferner wird die Annahme des göttlichen Vorherwissens die Meinung abzuweisen haben, als wirkte Gottes Vorherwissen beschränkend auf das göttliche Handeln, als ließe z. B. Gott durch sein Vorherwissen, daß die Darbietung des Heiles bei den Einen werde vergeblich sein, von dieser Darbietung sich abhalten. Keiner kann darnach gerichtet werden, wie er würde gehandelt haben, wenn er nicht wirklich in die Lage gebracht ist, richtig zu handeln.

6. Die Dogmatik unterscheidet die providentia universalis, die auch die Natur umfaßt, von der specialis, die auf das Reich der Vernunftwesen und der specialissima, die allein auf die Gläubigen sich bezieht. Diese Unterscheidung wäre irrthümlich, wenn die Meinung wäre, die Vorsehung sei in dem einen Gebiet weniger aufmerksam als in dem anderen; wohl aber übt Gott nicht eine bloß uniforme Wirksamkeit aus, die nur durch die Verschiedenheit der Welt sich verschieden reflectirte oder verschiedenen Erfolg hätte, sondern eine nach den Zwecken sich weise gliedernde, so zwar, daß er in Allem auch das Ganze, den ganzen Weltplan will, aber dem Einzelnen, das er für das Ganze will, zu diesem eine verschiedene Stellung anweist und demgemäß auf dasselbe wirkt. Die Natur will er als Mittel für den Geist; für den Geist will er, daß er zu seiner Wahrheit, in seine Gemeinschaft komme und seine Wirksamkeit erstreckt sich auf Jegliches nach Art und Maß seiner Empfänglichkeit und Reife. Der Religion z. B. ist eine centrale, der Welt der Industrie eine peripherische Bedeutung zugewiesen. Wiefern auch hier eine Aenderung in Gottes Thun, ein Sichbedingen durch die That der freien Creatur gegeben ist, wie auch ein Theilnehmen an dem Zeitleben der Welt unbeschadet der ethischen Unveränderlichkeit Gottes, ist früher erörtert.

Schlußanmerkung. In den behandelten Begriffen von dem der Schöpfung an bestimmt sich die göttliche Thätigkeit immer näher. Sie ist einmal überhaupt Reales setzende, sodann mit dem Willen der Fortdauer des Gesetzten setzende, also die Kraft zur Fortdauer in Selbstreproduction wollende und gewährende, endlich weise und heilige Zwecke verwirklichende. So entsprechen die drei Begriffe: Schöpfung, Erhaltung, Vorsehung in ihrer Aufstufung den Kategorien des Seins, des Lebens und der Geistigkeit, besonders des Ethischen, und wie der Gegensatz, so ist auch die Zusammengehörigkeit des Physischen und des Geistigen darin schon vorgebildet.

Zweiter Hauptabschnitt.

Die Creatur.

Erstes Hauptstück.

Die Welt als Natur.

§ 38.

Die Welt ist gut und vollkommen geschaffen, nicht in dem Sinne wie Gott, aber sofern sie als Natur zum Mittel für den Weltzweck geeignet und bestimmt ist und bleibt, der durch den Geist seine Realisirung findet.

1. Die H. Schrift sagt, daß Gott die geschaffene Welt angeschaut und gut genannt habe.[1] Das ist gesagt vor dem Sündenfall. So könnte eine spätere Stelle[2] auf eine Veränderung in Gottes Beurtheilung der Welt, auf eine Reue Gottes um der Sünde willen bezogen werden. Und allerdings ist das Böse ein absolutes Uebel und macht das Nichts zu etwas Besserem als die Existenz der Welt, wenn diese nur unendlicher Widerspruch gegen Gottes ethisches Wesen wäre.

[1] 1 Mos. 1, 31.
[2] 1 Mos. 6, 6.

Aber eine solche Erschütterung des Weltplanes bis in seine innersten Fundamente ist auch durch die Sünde nicht vor sich gegangen: denn Gott blieb seiner selbst, seiner Gerechtigkeit und Weisheit und der Allmacht seiner Liebe sicher (§ 37), und daß die Welt an sich, freilich nicht als sündige, aber durch Gottes nicht absolut abgebrochenen Zusammenhang mit ihr auch nach dem Fall noch gut war durch die Empfänglichkeit für ihn, dafür bürgt die Erhaltung, ihre Fortdauer. Sie kann aber freilich nicht erhalten sein um dessen willen, was sie ist, sondern was sie werden soll und selbst die Zucht und Strafe ist Erhaltung der Welt, Schützung des Normalen gegen das Abnorme. An die Strafe schließt sich aber noch die Verheißung an [1] und an die Sintfluth das Symbol des Friedens.[2] Nach bestimmterer christlicher Erkenntniß hat die Welt ihre Güte noch, sofern sie Empfänglichkeit hat für Christus und ist insofern noch nicht verworfen. Der Logos bleibt in der Welt auch nach der Sünde als das innerste Princip des Lebens und Bewußtseins, als das Centrum, das einst rettend hervorbricht.[3]

2. Da wir hier nicht mit kosmologischen Fragen zu thun haben, so ist nur zu sprechen von dem Verhältniß der Natur zu Gott und zu dem Menschen. Daß Gott nicht mechanisch die Natur bewegt, daß sie nicht bloß ein Schatten ist, ein bloßer Durchgangspunkt des göttlichen Willens und Lebens, erhellt schon aus dem Früheren. Sie hat einen Puls des Lebens in sich, ihre einzelnen Gebilde sind Kraftcentren oder Lebensherde. Sie kann auch nach ihrem Wesen Gott nicht absolut fremd, sondern etwas in ihr muß ihm ähnlich sein. Sie trägt sein Siegel, indem auch das Leben, das in ihr ist, schon das trinitarische Lebensgesetz abschattet. Sie ist nicht bloß das Gesetzte, Gesprochene, sondern was aus Gottes schaffendem Munde geht, hat etwas Setzendes, Productives in sich. Aber die Natur antwortet nicht dem Worte, durch das sie ward; sie ist nicht todt, aber sprachlos und blind. Erst im Menschen schlägt die erwachte Natur das Auge auf, um ihren Schöpfer zu erkennen, seiner Stimme zu antworten. Dennoch ist auch die Natur nicht ausgeschlossen von der abbildlichen Mitdarstellung von Momenten des

[1] 1 Mos. 3, 14—19.

[2] 1 Mos. 9, 13 ff.

[3] Joh. 1, 4. 10. Kol. 1, 17. Röm. 5, 16 ff.

göttlichen Wesens, des Lebens, der Harmonie und Schönheit, ja auch der Güte Gottes und ist so gut. Freilich scheint das physische Uebel, der Krieg der Thierwelt unter sich, der Tod und die Vergänglichkeit hiemit zu streiten. Man darf zwar nicht sagen, Wohlgefühl sei der Zweck der Natur, da wäre das nicht Empfindende zwecklos; aber doch scheint das Leiden der lebendigen Wesen durcheinander oder die Menschen und ihr Untergang gegen die Güte der Natur zu streiten. Wenn die Wolffsche Philosophie sagt, diese Welt ist die beste unter den möglichen Welten, so ist das keine Lösung, sondern ein Bekenntniß des Räthsels.[1] Andere sagen: durch des Menschen Sünde ist ein Umsturz in der Natur geschehen; er hatte die Zügel zu halten, sie entfielen seiner Hand und nun ist Unordnung und Krieg in der Welt. Allein warum leidet die Natur durch des Menschen Schuld? Auch zeigt die Palaeontologie Tod und Krankheit in der Natur, ehe der Mensch auftrat. Endlich auch die Vertröstung auf die Zukunft, wo die seufzende Creatur an der Wiederherstellung des Menschen theilnehmen werde, löst das Räthsel noch nicht, weil diese Palingenesie den leidenden Individuen nicht zu Gute kommt, denen wir keine Unsterblichkeit zuschreiben können. Die richtige Antwort wird daher diese sein: unsterblich können die einzelnen Naturwesen noch nicht sein, weil sie nichts absolut Werthvolles in sich haben, sondern nur endliche Zweckmäßigkeit Harmonie u. s. w. Weit entfernt also, daß ihnen ein Unrecht geschähe,[2] wenn sie vergehen, wenn ihnen der Tod und was damit zusammenhängt widerfährt, oder daß Solches gegen die Güte Gottes wäre, die sich an ihnen in begrenztem Maße offenbart, verlangt der Begriff der Gerechtigkeit, der jedem Ding Maß und Ziel setzt nach seinem Werth und die innere Regel der Güte sein muß, daß die Naturwesen nicht behandelt werden, als wären sie unendlichen Werthes, sondern daß sie als endliche endigen und der Vergänglichkeit überlassen werden. Dadurch ist aber eine künftige Theilnahme auch der Natur an der Unvergänglichkeit der Kinder Gottes nicht ausgeschlossen, sondern bestätigt. Denn ein solches der Vernunft gegenüber selbständiges Dasein, wie die Natur es zunächst hatte, schon

[1] Was denn auch zu dem dualistischen Satz des modernen Pessimismus übergehen kann: sie sei schlechter als gar keine Welt.

[2] § 23.

weil sie vor der geistigen Creatur war, oder wie sie es im Allgemeinen noch hat und wodurch die Vergänglichkeit ihre unbestrittene Macht über sie ausübt, wird sie dann nicht mehr haben. Die Natur wird vielmehr der erweiterte Leib der Menschheit, der geistigen Wesen überhaupt sein und so durch dieses enggezogene Band an deren Unvergänglichkeit Antheil nehmen. Der Geist ist zum Erlöser auch der Natur bestimmt. Dieses Ende verlangt nicht, daß sie auch im Anfang sei unvergänglich gewesen: war die Natur vor dem Menschen, so war ihr anfänglicher Zustand nicht jene Zusammengeschlossenheit mit dem Geist, die am Ende statthaben wird, sondern umgekehrt ihre erste Daseinsform ist ihr endliches Fürsichsein, womit Ende und Tod gegeben war. Aber dieses Außereinander als Bleibendes wäre gegen den Begriff des Geistes sowohl als gegen die eigene Empfänglichkeit der Natur für den Geist, die Paulus als ihr inneres Sehnen nach Vollendung bezeichnet.[1] Sofern nun die Sünde diese Vollendung aufhält, so kann allerdings gesagt werden, daß die Natur durch die Sünde wider ihren Willen in der Vergänglichkeit festgehalten werde, sowie, daß sie in einen andauernden Stand der Vergänglichkeit versetzt worden sei, was ohne Sünde nicht nothwendig wäre, wenn die Aneignung der Natur durch den Geist sich sofort hätte vollziehen können.

3. Die Natur ist aber auch gut durch ihre teleologische Beziehung zum Menschen, und zwar auch jetzt. „Der Acker ist verflucht um deinetwillen",[2] das wird nicht sagen, er leide durch den Menschen, Dornen und Disteln seien abnorme und später nachgeschaffene Organismen, sondern es ist darin die teleologische Beziehung zum Menschen ausgedrückt. Die Natur ist gut, weil sie für den Menschen vor dem Fall, aber auch wie er nach dem Falle ist, eingerichtet ward. Sie hemmt oder straft ihn jetzt, spornt seine Trägheit, lohnt seinen Fleiß, mußte aber nicht, um dies zu leisten, je anders gewesen sein. Dazu hilft ihre Biegsamkeit und Bildsamkeit. Sie war von Anfang für den Menschen und die Beherrschung durch ihn geschaffen, er muß aber diese Herrschaft gleichsam erst erobern. Ist seine Entwickelung normal und fehlt es nicht an der Geisteskraft in ihm, so kann sie nie unüberwindliche Widerspenstigkeit

[1] Röm. 8, 17.
[2] 1 Mos. 3.

gegen ihn beweisen noch ihm versagen, was er bedarf. Ist er in Abnormität und Geistesschwäche, so ist sie auch so gut durch ihren Widerstand und ihre Hemmung. Sie war also teleologisch betrachtet gut und ist es noch, und das ist in Beziehung auf sie die Hauptsache. Diese Zweckbeziehung der Natur auf den Geist nun ist eine innere Zusammengehörigkeit beider. Einmal hat sie die Macht auf den Geist einzuwirken, ihm eine Fülle von Reizmitteln zur Entwickelung des Selbst-, Welt- und Gottesbewußtseins zu bieten. Sie dient namentlich der Anregung und Befruchtung des theoretischen Geistes, für welchen Alles auf seine Weise kann Gegenstand sein, aber nicht minder ist sie auch empfänglich für die Einwirkung des Geistes, oder mit dem praktischen Geist zusammengeordnet, so daß er in ihr sich darstellen, sie zu seinem Organ machen, durch sie gleichsam seinen Organismus erweitern und sie zum Mittel seiner Weltbeherrschung verwenden kann. Er kann sie zum Symbol, ja zum Spiegel und Ausdruck von Geistigem machen. Ja sie ist fähig, auch Unendliches erkennbar darzustellen, sie bildet keine Schranke für die Offenbarung unendlichen Gehaltes. Das Vergängliche kann „Gleichniß" werden des Unvergänglichen, ja der geistig unendliche Gehalt kann „Ereigniß, Thatsache" werden, durch Selbstdarstellung in dem Endlichen. Das zeigt die Natur besonders im Menschen, durch dessen leibliche Organisation die vollkommene teleologische Beziehung der Natur auf den Geist sich theils vermittelt, theils vollendet.

Zweites Hauptstück.

Der Mensch.

§ 39.

Der Mensch ist Ziel und Haupt der Natur, die wir kennen. Alle Stufen derselben sind Voraussetzungen und Mittel für ihn, der ihre lebendige Zusammenfassung und reale Zweckeinheit ist. Daher ist er auch der Herr der Welt. Sonach ist der Mensch einerseits auch Naturwesen und nach dieser Seite nur ihre Spitze, das höchste Naturwesen, allen Gesetzen der endlichen Natur unterworfen, begrenzt, abhängig, bedürfnißvoll, sich selbst zwar reprodu-

cirend, aber nur mit einem endlichen Maße von Lebenskraft, daher auch wie alle Wesen dieser Erde, dem Tode unterworfen. Aber andererseits ist er die Spitze der Natur so, daß er schon in ein specifisch höheres Gebiet übergreift und durch die höhere Seite seines Wesens dem Tode nicht nothwendig unterworfen ist.

1. Schon die Schöpfungsurkunde läßt die Schöpfung aufsteigend geschehen, in dem Menschen aber ausruhen als in ihrem Ziele von Anfang an, d. h. so, daß alles Frühere Vorbereitung auf ihn war.[1] Er findet bei seiner Entstehung schon das Haus vor, eine Heimath nach seinem Bedürfniß und die Unterthanen stehen schon bereit, da ihr Herrscher erscheint. Aber noch viel ausdrucksvoller ist die Art seiner Schöpfung. Er ist zwar auch Staub vom Staube genommen, aber er ist nicht wie das Frühere nur Product der lebensschwangeren Erde, über der der Geist Gottes geschwebt hatte; der Schöpfung des Menschen liegt ein neuer besonderer göttlicher Gedanke zu Grunde, dargestellt in Form einer Berathung Gottes mit sich selbst, dieses höchste Werk aber wird vollzogen durch Einhauchen göttlichen Odems.[2]

2. In der Natur erreicht das göttliche Schaffen noch nicht seinen Begriff, da offenbart sich Gott wohl als schöpferisches Lebensprincip, aber da in ihr unendliche Zwecke nicht sind, so wäre durch die Natur für sich noch keine Offenbarung seiner selbst als Geistes und höchsten Gutes gegeben. In der Natur ist zwar Empfindung, aber auch auf ihren höheren Stufen sieht sie nicht einmal sich selbst, geschweige denn Göttliches. Damit nun in der Creatur ein Wissen und Wollen des Göttlichen möglich sei, schafft die schöpferische Liebe Gottes die „angesichtliche Creatur", die Krone der Schöpfung auch in dem Sinn, daß ohne diese Krone der Baum der Welt ein Bruchstück ohne Zweckvollkommenheit wäre. Schon Theodor von Mopsuestia hat das erkannt, „daß Gott den Menschen zum Bande des Alls bereitet, in ihm die Manchfaltigkeit zur Einheit gebracht habe, damit in ihm gleichsam die ganze Welt zusammengeknüpft, und er für das Universum der reale und energische Bürge ihrer Harmonie und Freundschaft sei." Ebenso hat nach dem 8 Psalm Alles seine Einheit als zusammengefaßt unter des Menschen Herr=

[1] 1 Mos. 1. K. 2, 7. 19.

[2] 1 Mos. 1, 26. 2, 7.

schaft. Die neuere Philosopie, besonders die Naturphilosophie der Schelling'schen Schule hat auch in leiblicher Beziehung es nachzuweisen angefangen, wie in der Natur die verschiedenen Systeme des Lebens, das Nerven-Ganglien-Muskelsystem u. s. w. in verschiedenen Wesenclassen auseinander getreten im Menschen aber gesammelt seien, wie jedes dieser Systeme dadurch in ihm seine eigene Vollkommenheit erreiche und für die Zweckeinheit des ganzen Organismus das geeignete Mittel sei. Aehnliches ist auch in der alten Lehre enthalten, daß der Mensch Mikrokosmus sei. Aber, und das ist noch weit wichtiger, dieser Concentration der verschiedenen Lebenssysteme entspricht noch eine Concentration anderer Art. Das Bewußtsein des Menschen ist ein Spiegel des Universums, er ist das Bewußtsein der Natur, in ihm denkt und begreift sich die Natur, da er Geist ist und doch auch zugehörig zu ihr. Ebenso hat sein Wille eine universale Beziehung auf die Natur und kann sich auf Alles erstrecken. Wie die Spitze und Blüthe der Natur, so ist er daher auch zu ihrer Herrschaft fähig, versteht ihre Kräfte und Gesetze und kann die Natur durch die Natur regieren; er ist der König der Schöpfung.

3. Wir haben also den Menschen zuerst als Naturwesen, wenngleich als das höchste zu betrachten. Naturwesen ist er schon durch seine Entstehung und Leiblichkeit, seinen Lebensverlauf und seinen Tod. Er ist zeitlich beschränkt, in keiner Beziehung fertig von Anfang an; er ist räumlich durch Alles begrenzt, was eine Einwirkung auf ihn ausübt, und ihn in relative Abhängigkeit von sich setzt. Diese Naturschranke hat der Mensch nicht bloß außer sich an anderen Wesen, er hat sie an sich selbst an seinem Leibe, und durch seinen Leib geschieht es, daß auch andere endliche Kräfte ihm etwas anhaben können. Nun könnte man denken, dieser sein Naturcharakter sei nur eine Unvollkommenheit. Allein die Natur außer ihm wie dieser Leib ist keine abschließende Grenze, keine isolirende Wand, sondern die Welt in all ihrer reichen Fülle ist für den Menschen, der Leib aber nach allen Seiten hin gegen die Welt geöffnet, mit den Sinnen ausgestattet, durch die als durch vielfache Thore die ganze Welt mit ihm in Verkehr steht, damit er sie empfinde, wahrnehme, in sich zu geistiger Existenz bringe und damit idealisire. In der Welt der Sprache, die er schafft, reproducirt er die Eindrücke der

Welt zu einer ihm homogenen idealen Welt.[1] Sodann ist der Leib ihm als Organ und Mittel gegeben, auf die Welt einzuwirken, in ihr seine Gedanken darzustellen. Sonach ist der Leib, obwohl zunächst eine Schranke, doch auch ein Band, also vinculum in doppeltem Sinn. Als Schranke dient er in seiner Besonderheit seinem Unterschiede von Anderem, der Ausschließung einer Confusion, aber das Hemmende der Schranke, die er anfangs bildet, kann aufgehoben werden, und das Bleibende des Leibes ist nicht, daß er nur trennende Schranke, sondern Voraussetzung der Gemeinschaft, nämlich Princip der Unterscheidung sei. Durch den Leib ist zwar der Geist wesentlich als endlich und receptiv, ja leidensfähig bestimmt, aber durch Ueberwindung des Leibes als einer Schranke, durch seine Beseelung und durch Umspannung der umgebenden Welt auch mittelst der leiblichen Organe kann der Geist seinem ewigen Wesen, einer gewonnenen inneren Unendlichkeit die erscheinende Wirklichkeit geben. An seinem Leib findet der Geist gleichsam seinen Widerhalt, daran er sich zu sich selbst befreien kann. Der Gang dieser Selbstbefreiung ist seine Geschichte. Die Leiblichkeit ist also auch Voraussetzung seiner Geschichte. Und in sofern wir die Allmählichkeit seiner Entwickelung als ein Gut ansehen müssen, weil bei bloß simultaner Gegenwart seiner Momente von Anfang an für seine Selbstgestaltung kein Raum übrig bliebe, während er in allmählicher Entwickelung seinen Begriff Moment für Moment reproduciren und sich actualisiren kann, sagen wir: es gehört zur Güte, zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, daß er auch Naturwesen ist.

4. Der Natur kommt aber an sich Vergänglichkeit und Tod zu. Auch der Mensch gehört nach seiner leiblichen Seite zur Natur und insofern ist auch für ihn der Tod eine Naturnothwendigkeit. Sollte nun dies die ganze Wahrheit sein, so stimmte andererseits dazu nicht die Heilige Schrift, „der Tod ist Sold der Sünde.“[2] Auch die teleologische Zusammengehörigkeit von Geist und Leib bildet einen scheinbaren Widerspruch gegen diese Naturnothwendigkeit. Die Natur fordert dem Menschen den Leib wieder ab, nicht bloß da, wo er seine Bestimmung erfüllt und dazu beigetragen hat, daß der Geist auch mittelst des Leibes sich selbst

[1] Vgl. Wilhelm v. Humboldt über die Entstehung der Sprachen.

[2] Röm. 5, 12. 6, 23.

befreit und seine innere Welt auferbaut. Er wird nicht bloß, wo er müßig geworden, von dem Geiste entlassen zu seiner Ruhe, sondern auch wider Willen wird er dem Geiste entzogen, so daß die Natur, die vom Geist soll beherrscht sein, eine Uebermacht über den Menschen in seinem nächsten Gebiete beweist. Und selbst daß der Leib dem Gereifteren zur Bürde zu werden pflegt und ein minder williges Organ wird, scheint auf ein ursprüngliches Mißverhältniß zwischen Seele und Leib hinzuweisen, das ihre teleologische Zusammengehörigkeit in Frage stellt. Der Mensch stellt sich so nicht dar wie ein Wesen, bei welchem Ein Centrum alles Uebrige beherrscht, sondern von dem Bilde des vollkommenen Kreises sind wir zum Bilde der Ellipse gedrängt, die zwei relativ selbständige Brennpunkte hat. Aber eben dieses stellt auch die Lösung des Räthsels in Aussicht. Der Leib durfte Anfangs nur löslich mit dem Geiste verbunden sein, die wahre Einheit beider ist erst ethisches Werk. Also der Mensch potuit mori, ja non potuit non mori, wenn nicht durch das Wachsthum der geistigen Kraft diese Nothwendigkeit des Sterbens ausgeschlossen ward. Fehlte es nicht an der Vollkräftigkeit des Geistes, so dürfte freilich die Natur diesem keinen unüberwindlichen Widerstand entgegensetzen, ohne einen unauflöslichen Widerspruch zu setzen. An die Natur aber kann die Forderung nicht gestellt werden, daß sie einen unsterblichen Theil darreiche, nur der Geist kann der Befreier der Natur vom Joche der Vergänglichkeit sein, und so wird zu sagen sein: der Leib, wenn auch für sich sterben müssend, ist doch in Verbindung mit dem Geiste, vermöge seiner Empfänglichkeit für die Einwirkung des Geistes dieser Nothwendigkeit an sich nicht unterworfen. Der wirkliche Eintritt des Todes muß seinen Grund darin haben, daß der Geist die Kraft nicht hat oder übt, wodurch er das Band mit dem Leibe festhalten und ihre teleologische Zusammengehörigkeit durchführen könnte. Daß die leibliche Natur für solche Einflüsse des Geistes empfänglich ist, das zeigt sich in den manchfaltigsten Spuren; ihr Organismus kann belebt und aufrecht erhalten werden in unberechenbarem Maß durch die Stärke des Geistes. So sehen wir, es spielt die Sünde und die durch sie verursachte Disproportion zwischen Geist und Leib in diese Frage herein. Ohne abnorme Entwickelung hätte die Möglichkeit des Todes eine niedergehaltene bleiben können (potuit mori und non mori). Erst durch die Unterbrechung der normalen Entwickelung wird

der Tod menschlicher Wesen wie er jetzt in der Wirklichkeit auftritt, in seiner Nothwendigkeit begreiflich: es tritt erst damit die reine Naturnothwendigkeit in ihre Rechte ein.

5. Der Mensch ist zum Herrn der Natur bestimmt, einmal, indem er erkennend ihrer mächtig wird, und die Erkenntniß ihrer Kräfte und Gesetze ist die Voraussetzung, um sich die Natur in der Wirklichkeit dienstbar zu machen. Diese Herrschaft hat aber die Bedeutung, daß er als gestaltende und ordnende Kraft in ihr waltet, sein höheres Wesen in ihr darstellt, ihr seinen Stempel und sein Siegel aufdrückt. Das weist auf ein Inneres, eine Welt von Gedanken und Zwecken, deren Durchführung in der Welt erst die Verwirklichung seiner Herrschaft ist.

§ 40. Der Mensch als Geist.

Der Mensch ist von der Natur specifisch unterschieden, indem er Geist ist als wissender, wollender und fühlender und dadurch im Stande, nicht bloß die Welt, sondern auch sich selbst und Gott zu seinem Gegenstande zu machen.

1. Als Geist bringt der Mensch sich selbst als actuellen hervor, aber aus der Anlage oder aus dem Grunde, der von Gott gesetzt ist. Namentlich das Selbstbewußtsein ist des Geistes eigne That und zwar fortwährend. Im Gefühl hat er das Insichsein, im Willen ist er in Bewegung aus sich heraus, im Wissen in der Bewegung von außen nach innen. Im Gefühl, von Empfindung wohl zu unterscheiden, ist unmittelbare Apperception des eigenen Lebens, während im Selbstbewußtsein diese Apperception durch den Denkact vermittelt ist.

2. Wie die anderen sogenannten geistigen Vermögen ist das Gefühl für unendlichen wie für endlichen Gehalt empfänglich. Auch ist das Gefühl nicht bloß die primitive Lebensform des Geistes bevor noch Sinn und Trieb, Bewußtsein und Wille aus der Einheit des Geistes für sich hervorgetreten sind, sondern nicht minder laufen auch Erkennen und Wollen immer wieder in Gefühle als in ihren Ruhepunkt aus, wie auch Gefühle als Stimmungen alle geistigen Functionen begleiten.

3. Nach der Willensseite ist der Mensch nicht bloß überhaupt Causalität, sondern freie Causalität. Die Freiheit zeigt sich zuerst als

Wahl zwischen dem einen Endlichen und dem anderen, als liberum arbitrium specificationis; sobald aber ein unendlicher Werth namentlich das Ethische in das Bewußtsein getreten ist, so thut sich eine Wahl von unendlicher Bedeutung auf, die Wahl zwischen Gutem und Bösem, in Vergleich mit welcher die früheren Unterschiede, zwischen denen zu wählen war, wie zur Gleichgültigkeit zusammensinken, und die Wahl unter ihnen nur erst die Bedeutung eines Spieles behält. Bei dem ethisch Guten kommt es darauf an, daß es frei gewollt werde; nicht gezwungen durch Determination von außen, aber auch nicht von innen durch eine nicht von der Freiheit gesetzte Beschaffenheit, denn sonst wäre der Mensch im Guten und Bösen keine eigene Ursächlichkeit, sondern Gott allein wäre im eigentlichen Sinne der Handelnde, und das wäre ethischer Akosmismus. Zweitens kommt es darauf an, daß das Gute gewollt werde, weil es dieses ist und nicht sein Gegentheil, denn nur so ist es selbst als solches oder als das, was es ist, wirklich gewollt. Dazu aber gehört eine Unterscheidung zuerst im Erkennen, die sich dann durch den Willen als Ausscheidung des möglichen Nichtguten, als Entscheidung für das Gute geltend zu machen hat. Damit diese ausscheidende Entscheidung möglich sei, muß beides, das Gute und sein Gegentheil als an sich möglich wenigstens einen Moment vor Augen stehen und in diesem Sinn gehört die Möglichkeit des Bösen wie die Allmählichkeit der Entwickelung zur Güte der Welt, zur Möglichkeit der Verwirklichung des sittlich Guten (§ 37). Aber das Nochnichtsein der gewollten Einheit des Willens mit dem Guten ist sehr verschieden von dem Bösen, welches ein Abfall von dem normalen Werden, ein Ausschreiten aus der geraden Bahn ist. Die Allmählichkeit ist die nothwendige Voraussetzung unserer Selbstbethätigung an dem Bau unseres ethischen Wesens und ohne die Möglichkeit des Bösen wäre das Gute eine solche anerschaffene Macht über uns, daß die Vermittelung durch unseren Willen sich vielmehr in einen physischen, wenn auch bewußten Proceß verwandelte. Durch welchen von beiden Wegen die Entwickelung der Menschheit hindurchging, durch bloße Allmählichkeit des Guten oder durch Verwirklichung des Bösen, das ist eine historische Frage. Die Nothwendigkeit des Letzteren ist nie erwiesen und nicht erweislich, die Versuche dazu führen zum Manichäismus oder zur Auflösung des Bösen in Schein. Die

Möglichkeit einer sündlosen Entwickelung des Menschen nach seinem Begriff an sich muß immer behauptet werden,[1] also auch die Möglichkeit, alle Lebensstufen fehllos zu durchlaufen und doch wahrer Mensch zu sein. Das Böse kann nie zum Wesen des Menschen gehören: es ist, wenn es ist, aufheblich, überwindlich, weil von der Idee des Menschen ewig ausgeschlossen.

4. Die Erkenntnißseite oder das Selbst=, Welt=, Gottes= und Gattungsbewußtsein. Da hier das Nähere in die Psychologie zu verweisen ist, verweilen wir bloß bei dem Gottes= und Gattungsbewußtsein. Das reifende Selbstbewußtsein wird auch seiner absoluten Abhängigkeit von Gott inne, indem es sich selbst in seinem Grunde erfaßt, der eine Bezogenheit auf Gott hat; der Mensch fühlt sich gesetzt und gedacht von einer schlechthin höheren Macht und dieses Gottesbewußtsein ist die Basis der Freiheit der Welt gegenüber. Es hat aber verschiedene Stufen, je nachdem Gott nur als Macht und nach den physischen Kategorien erkannt wird oder auch nach den ethischen. Das Gottesbewußtsein ist nicht mit dem Gewissen identisch,[2] noch weniger daraus abzuleiten. Wir wissen und erfahren Gott zuerst als die absolute Macht. Aber durch das sittliche Bewußtsein im Unterschied vom religiösen wird dieses letztere selbst fortgebildet. Je mehr wir das Wesen des Guten und Bösen erkennen und je mehr wir erfahren, daß jenes uns die innere Harmonie und Seligkeit bringt, desto reiner und reicher wird die Gottesidee, die wie früher gezeigt mit dem Guten in innigster Beziehung steht. Da wird also das Religiöse durch Einflechtung des Ethischen gesteigert, so zwar, daß je klarer das sittliche Selbstbewußtsein des Menschen wird, desto mehr auch seine ethische Bestimmtheit auf Gott als ethischen zurückbezogen', ja primär von ihm abgeleitet wird. So wird im Gewissen Gottes Stimme vernommen unbeschadet dessen, daß es auch Stimme des eigenen wahren Wesens ist. Umgekehrt, die Gottesidee sichert dem Inhalt des Gewissens den Charakter des unbedingt Werthvollen und befestigt das Bewußtsein der unbedingten Verpflichtung. Objectiv angesehen ist das Erwachen des sittlichen Bewußtseins im Gewissen eine göttliche Setzung. Gott bildet das Ethische, das in ihm

[1] Auch Schleiermacher hält dieselbe fest.

[2] Wie Schenkel will.

ist und das er als das Gute denkt und will, in das Wissen des Menschen hinein, Gottes Wissen ist Wissen setzend. Diese Setzung vollzieht sich aber durch die eigene geistige Function des Menschen, ohne die das Ethische nicht sein Wissen werden könnte. Diese geistige Function beginnt mit Einzelnem, das angelegte und sich entwickelnde sittliche Wissen mag der Ausbildung des Gottesbewußtseins vorangehen und zunächst nur ein Wissen von dem eigenen sittlichen Wesen oder von sittlichen Lebensverhältnissen sein. Aber erst mit dem Gottesbewußtsein und zwar als ethischem vollendet sich die Klarheit und Kraft des sittlichen Selbstbewußtseins. Es strebt gleichsam das Gottesbewußtsein von der Setzung des Menschen an durchzubringen und wirkt herein in die Bildung eines vernünftigen Selbst- und Weltbewußtseins.

5. Das Gattungsbewußtsein. Die Menschheit ist als Einheit zwar, aber in Vielheit, d. h. sie ist als Organismus von Gott gewollt. In dem Selbstbewußtsein weiß sich der Mensch als einzelnen, dem die Mehrheit der Individuen der Gattung zur Seite steht. Diese Mehrheit ist auch durch die Entwickelung jedes Einzelnen begründet. Die Natur kann dafür keinen Ersatz bieten, sie ist ohne den Geist. Als Geist bedarf der Mensch der Anregung durch entsprechende geistige Vehikel, also Wesen seiner Art, die andere als er sind und doch empfänglich für ihn, wie er für sie. Zur Mehrheit gehört Verschiedenheit und durch diese specificirt sich die eine Menschheit. Die Principien der Verschiedenheit sind die Wurzel der Rassen, Nationen, Stämme, Familien, Individuen. Dieselbe ist nicht bloß leiblich, sondern auch geistig ausgeprägt und in diesem Zeitleben hat die Menschheit keine andere Existenz als in diesen Lebensformen. Aber die vielen Verschiedenen sind auch eins an sich und dieses wissend haben sie Gattungsbewußtsein. Jeder ist von den Anderen verschieden und soll es bleiben. Aber der Unterschied ist auch hier die nothwendige Voraussetzung der Gemeinschaft im Nehmen und Geben; denn geben und lebendig empfangen kann nur, wer selbst etwas ist. Und die Gemeinschaft, je mehr sie sich verwirklicht, überwindet die Schranke und macht die Verschiedenheit zum Bande in der Liebe. Die Liebe ist die Vollendung des Gattungsbewußtseins. Zugleich ist sie aber auch Vollendung des Individuums. Denn dieses ist nicht bloß dieses einzelne Endliche, es gehören zu seinem eigenen

vollen Wesen, wie die Gliedlichkeit und Particularität, so die Mächte des Allgemeinen, der Universalwille, der auch die Gattung will, und der Particularwille ohne diesen ist Egoismus. Nimmt aber dieser das Universale auf, dann wird aus den unvollkommeneren Stufen der Individualität und Subjectivität die Persönlichkeit.[1] Das Gattungsbewußtsein ist schon im Allgemeinen Princip aller Geselligkeit und vermöge seiner strebt der Mensch mit allen seinen Trieben zur Gemeinschaft; aber am meisten gilt das von den geistigen Gebieten. Der Mensch als Geist will sein für den Geist; er kann sein Wissen, sein ethisches Wesen vollkommen nur in der Gemeinschaft gewinnen und bethätigen. Ja will der Mensch sein eigenes wahres Wesen in allen diesen Gebieten, so will er damit schon auch das wahre Wesen der Menschheit überhaupt und muß sich naturgemäß sowohl ihr mittheilen als wiederempfangend zuwenden. In keinem Gebiete, das gehört zur Güte der Schöpfung, kann etwas Großes dem Geiste aufgehen, ohne daß das Gattungsbewußtsein aufs Stärkste aufgeregt würde.[2] Daher ist nothwendig auch die Religion Gemeinschaft bildend. Bei allem Großen, was uns erfüllt, erwacht der Mittheilungstrieb und hier hat die Sprache ihre große Bedeutung, diese Gabe, die den Menschen als Gemeinschaftswesen charakterisirt. Die Mittheilung durch die Sprache hat zugleich die höchste Bedeutung für die eigene Entwickelung. Ist das, was in uns ruhte oder sich bewegte, zum klaren Wort gekommen, dann erst sind wir des Inhaltes selbst recht mächtig; es steht damit objectiv in fester Gestaltung für uns da. Und wiederum findet der Mittheilende durch die Anderen, denen er sich darstellt, die Gewähr dafür, daß das ihn Bewegende nicht ein zufälliges Spiel und bloße Idiosynkrasie ist, sondern etwas Wesenhaftes. Und dieses Sicherkennen in Andern und Erkanntwerden von Andern vollendet erst in uns die Sicherheit darüber, daß aus dem wahren Wesen der vernünftigen Gattung heraus gesprochen und gehandelt war und erhöht so die Sicherheit über den Werth des Inhaltes selbst. So wird die Subjectivität aus sich herausgehoben und ihrer inneren Objectivität inne. Die Persönlichkeit dient der Gattung und diese der Persönlichkeit; erst in dem Gattungsorganismus findet die letztere ihre wahre und sichere Stellung.

[1] Vgl. oben § 31 a S. 427.

[2] Schleiermacher, Der christl. Glaube § 6. 60.

§ 41 Fortsetzung. Das göttliche Ebenbild.

Die gesammte Organisation des Menschen hat ihre Einheit darin, daß er für die Lebensgemeinschaft mit Gott oder für die Religion bestimmt ist. Mit ihr verwirklicht sich die Abbildung Gottes in der persönlichen Creatur auf daß er Ebenbild Gottes werde. Dieses ist theils als ursprüngliche Gabe, theils als Bestimmung zu denken.

1. Biblische Lehre. דְּמוּת und צֶלֶם[1] beziehen sich nicht bloß auf die leibliche Aehnlichkeit.[2] Da Gott nicht leiblich in der Urkunde gedacht ist, so muß das Wort auch geistige Bedeutung haben, wenngleich der Adel seiner Gestalt und seine Kräfte zur Beherrschung der Natur und Thierwelt auch etwas von göttlicher Majestät abbilden, das auch durch den Eintritt der Sünde noch nicht verschwunden ist.[3] Ebenso sind seine geistigen Kräfte und Anlagen etwas Gottähnliches. Aber die Anlagen sind noch nicht das wirkliche Ebenbild Gottes, sondern nur dessen Möglichkeit. Die höhere Bedeutung des Wortes Ebenbild weist in die Zukunft.[4] In Beziehung auf das, was er schon hat, ist er geschaffen „im" göttlichen Ebenbild als seinem Modell, in Beziehung auf die Hauptsache aber, seine Bestimmung, hat er an Gott Norm und Ideal.

Nach dem N. T. ist der Sohn Gottes das ursprüngliche Ebenbild Gottes,[5] aber ihm sollen die Menschen nach Seele und Leib ähnlich werden.[6] Mithin sollen wir durch Christus Gottebenbildlichkeit erlangen. Daß diese Bestimmung schon in Adam sei wirklich gewesen, oder daß Adam schon Ebenbild in dem Sinne wie Christus gewesen sei, wird nirgends gesagt. Das directe Gegentheil erhellt daraus, daß nicht Adam vor dem Fall, sondern Christus uns als Vorbild vorgehalten wird.[7] Damit stimmt die alttestamentliche Urkunde selber zusammen, wenn sie

[1] 1 Mos. 1, 26.
[2] 1 Mos. 5, 3.
[3] Jac. 3, 9. 1 Kor. 11, 7.
[4] Wie auch 1 Mos. 1, 26. 27 der Unterschied zwischen בְּ und כְּ anzudeuten scheint.
[5] Kol. 1, 15.
[6] Phil. 3, 21. Eph. 4, 23 f. Kol. 3, 9. 10. 1 Joh. 3, 2.
[7] Röm. 5, 12—20. 1 Kor. 15, 45 ff., wo übrigens χοϊκός, ψυχικός weder die Sündigkeit noch auch das Fehlen jedes Anknüpfungspunktes für das πνεῦμα aussagt, sondern nur, daß Adam noch nicht πνευματικός war.

dem ersten Paare zwar Unschuld und Reinheit, aber nicht sittliche Bewährung, Vollkommenheit und Heiligkeit zuschreibt, vielmehr selbst einen Mangel im Wissen von dem Unterschied zwischen Gut und Böse. Hienach ist das göttliche Ebenbild nach der heiligen Schrift theils ursprüngliche Gabe, theils Bestimmung.

2. Die kirchliche Lehre. Die alte Kirche unterschied sehr richtig zwischen *εἰκών* und *ὁμοίωσις* und die griechische thut es in ihrem Bekenntniß. Das letztere drückt des Menschen Bestimmung aus, die im Momente der Schöpfung als erfüllt noch nicht gedacht werden soll. In der römischen Kirche wird in Adam ein donum superadditum justitiae originalis statuirt, das mit dem Wesen des Menschen in äußerlichem Zusammenhange steht, dieses Wesen selbst aber im liberum arbitrium gefunden, welches auch nach dem Fall, wenngleich geschwächt fortdaure. Luther und die evangelische Kirche[1] weist die Meinung ab, daß die Justitia könne ein donum superadditum heißen, wie auch daß das liberum arbitrium als formelles Wahlvermögen schon Imago divina sei, vielmehr zu des Menschen Begriff und wahrem Wesen, zur Justitia originalis wird Heiligkeit und Gerechtigkeit gerechnet; und weil die Bestimmung für die sanctitas et justitia zu des Menschen Begriff, der mit seiner Gottebenbildlichkeit ausgesagt wird, gehört, so wird gelehrt, der Mensch als gefallener sei des göttlichen Ebenbildes verlustig. So einig nun aber die evangelische Kirche in dieser Idee von dem Menschen ist, wonach das bloße liberum arbitrium als formelles Wahlvermögen oder als Indifferenz der Freiheit nicht genügt, sein Wesen zu beschreiben, so gehen doch die Dogmatiker und ebenso zum Theil die Bekenntnisse in Beziehung auf die Frage auseinander, ob Adam schon durch die Schöpfung die vollkommene actuale Gerechtigkeit und Heiligkeit gehabt habe oder nicht? Das Erstere nimmt die belgische Confession an, und dem nähert sich die F. C.[2] Wogegen die Apologie besonnen und wohl abgewogen nur sagt, daß die Justitia originalis des Menschen habitura erat haec dona:

[1] Apolog. 52. 53. Heidelb. Katech. Fr. 6, 7. Helv. post. 7, 9.

[2] Belg. 14: Atque in omnibus plane perfectum, was jedoch die ed. von 1612 nicht hat. F. C. S. 640 redet zwar von einer concreata justicia orig., aber fügt doch auch bei: ad quam homo in veritate, sanctitate et justicia creatus fuerat.

notitiam Dei certiorem, fiduciam Dei . . . aut certe rectitudinem (die gerade Richtung) et vim ista efficiendi. Die spätere lutherische Dogmatik wandte sich der ersteren Ansicht zu, theils in antipelagianischem Interesse, theils um jeden Anknüpfungspunkt für die Meinung abzuschneiden, daß mit einer Unvollkommenheit des Menschen, wie er aus Gottes Hand kam, des Bösen Ursache auf Gott falle. Diese Frage bildet ein Kriterium dafür, ob das Religiöse in seiner Zusammengehörigkeit mit dem Ethischen erkannt ist, oder aber beides entweder getrennt oder vermischt wird.

3. Dogmatische Erörterung der Lehre vom göttlichen Ebenbild. Das Wichtigste im Begriff desselben ist die Zusammenordnung aller Anlagen des Menschen mit dem Gottesbewußtsein, wobei aber die Idee der Gottebenbildlichkeit, als Bestimmung zu unterscheiden ist von der Verwirklichung dieser Idee schon durch den Act der Schöpfung.

Was das Erste, die Bestimmung betrifft, so ist des Menschen Idee, wie sie schon im ewigen Weltplan Gottes gedacht, also von Gottes Schöpferwillen gewollt ist, nicht damit erschöpft, daß er eine teleologisch zusammengeordnete Einheit von Natur und Seele ist. Die Seele hat nicht bloß Natur zu ihrem Inhalt, sondern ist empfänglich auch für das Unendliche, Göttliche; ja die Idee des Menschen schließt auch seine perennirende reale Lebensbeziehung zu Gott, genauer die Erfüllung seiner Empfänglichkeit für Gott und das Göttliche in sich, mag immerhin dieselbe empirisch sich nur durch eine Reihe göttlicher Acte vermitteln können, in welchen der ideale Mensch oder das Ideal des Menschen sich immermehr in sein Erkennen und seinen Willen herniederläßt durch fortgehende schöpferische Verwirklichung und durch Aneignung von Seiten des Menschen. Die Naturwesen haben nicht ein solches Ideal, keine eigentliche Geschichte, weil keine Freiheit. Aber der Mensch ist ein zur Freiheit und Geschichte berufenes Wesen. Daher tritt bei ihm Idee und Wirklichkeit der Idee auseinander, die letztere weil durch freie Acte vermittelt, kommt allmählich zu Stande. Die freien Acte des Menschen sind im Verhältniß zu Gott nicht productiv, aber sie sind Acte des Empfangens, die unterlassen werden können, ohne welche aber die fernere schöpferische Mittheilung oder Verwirklichung der Idee nicht fortschreiten

kann.[1] Die Freiheit des Menschen, auch des empirischen ist mit dem ethisch Nothwendigen, Göttlichen in wesentlicher Verbindung[2] und damit, nicht aber durch bloßes liberum arbitrium ist er potenziell, d. h. nach seiner Bestimmung des ethischen Gottes Ebenbild, von der hienach die Verwirklichung schon von Anfang an zu unterscheiden ist.

Indem die katholische Kirche hier hinter der griechischen zurückbleibt, die am bestimmtesten diese Unterscheidung festhält, verfällt sie in einen doppelten Fehler, den magischen und pelagianisirenden. Damit Gottes Güte den Menschen nicht leer aus seiner Hand hervorgehen lasse, wird die ethische Vollkommenheit ihm noch als donum beigelegt, als ob diese der Vermittelung durch die Freiheit nicht bedürfte. Da sie andererseits dem Menschen auch nach dem Falle die Freiheit will bewahrt wissen, so sieht sie das unverlierbare Wesen des Menschen eben in dem liberum arbitrium, welches meist an sich leer, als Indifferenz der Freiheit gedacht ist, während die Güte und Heiligkeit selbst göttliches donum superadditum sein soll. Jenes liberum arbitrium hat keine wesentliche Beziehung zum Inhalt des Guten, was folgerichtig zu dem scotistischen Satze führen muß, daß auch die vernünftige Anlage des Menschen in einem nur zufälligen Verhältniß zu dem Guten steht, d. h. als gut nur anzunehmen hat, was die positive als göttlich geltende Gesetzgebung dafür erklärt, nimmer aber die innere Güte des Guten zu erkennen vermag, weil dazu gehören würde, daß wir es als in sich vernünftig zu erkennen vermöchten. Der Grund dieser Vereinigung des Magischen und Pelagianischen liegt in der Exclusivität des Göttlichen und Menschlichen nach katholischer Lehre, die sich auch in ihrer Auffassung der Gnade wiederholt. Sofern die Gnade wirkt, schließt sie des Menschen Thätigkeit aus, entrückt ihn gleichsam sich selbst, um ihn mit dem Guten in Gemeinschaft zu bringen, und die Gnade setzt statt belebend und schöpferisch zu sein, sich in negativer Stellvertretung an des Menschen Stelle. Sofern aber die menschliche Freiheit wirkt, soll sie die göttliche Thätigkeit ausschließen. Zur Einheit göttlichen und menschlichen Lebens, dieser christlichen Grundidee kommt es beidemal nicht, sondern höchstens zu einem Alterniren zwischen beiden.

[1] Matth 13, 12.
[2] § 40, 3.

Aber auch die protestantische Dogmatik hat in ihrer Geschichte noch eine Verwandtschaft mit beiden Irrthümern gezeigt. Auf der einen Seite sagt die ältere herrschende lutherische Dogmatik:[1] der erste Mensch besaß die ursprüngliche Gerechtigkeit nicht bloß keimweise sondern in ausgebildeter Gestalt. Eine Inspiration der Liebe hatten die Protoplasten, wozu noch eine hohe Erleuchtung über göttliche und natürliche Dinge, und eine natürliche Unsterblichkeit hinzugefügt wurde. Allein damit ist gegen die in der Apologie offen gelassene Möglichkeit Partei genommen, und die Urkunde der Genesis stimmt nicht zu, da sie dem Menschen anfangs die Erkenntniß des Guten und Bösen abspricht, woraus folgt, daß seine Liebe noch unbewußt war, mithin noch nicht im strengeren Sinn ethischen Charakter trug. Ebenso ist nach dem N. T.[2] ausgeschlossen, daß die Idee des Menschen schon im ersten Moment realisirt gewesen sei. Da wäre auch der Fall eine Unmöglichkeit gewesen, während doch zum Mindesten nach der Urkunde eine Bewährung noch nöthig war, die an ihr selbst einen Fortschritt enthält. Eine Liebesinspiration ist freilich für den Anfang so gut möglich wie für die Erlösung, aber daraus folgt doch nicht, daß der Mensch für seine ethische Gestaltung nichts zu thun habe, oder daß Liebe „nicht eigentlich könne gewollt, sondern nur gegeben werden". Es gibt ein Drittes, ein Wollen der göttlichen Gabe der Liebe mit der Möglichkeit des Nichtwollens derselben. Erst durch Ausscheidung dieser falschen Möglichkeit kann die bewußte Liebe und der entschiedene Wille des Guten als solchen gesetzt werden. Auf der anderen Seite verfahren aber Manche so, als hätte die Freiheit rein aus sich und ohne alles ihr zuvor Gegebene dem Menschen seinen ethischen Werth zu erwerben. Neigt die soeben besprochene Ausweichung zu ethischer Magie, so participirt diese zweite Ansicht an dem Irrthum der falschen Selbständigkeit des Menschen Gott gegenüber, indem er ethisch schlechthin gleichsam sich selber schaffen soll. Dem gegenüber haben die ein Recht, welche darauf verweisen, daß die Seele nie bloß tabula rasa ist, daß es in ihr auch eine Welt des Unbewußten gibt. Wenn unserem Erkennen nicht schon eine eingeborene Beziehung zu dem, was vernünftig und gut ist, beiwohnt, die eine Mitgift unserer Natur

[1] Ihr stimmt noch Philippi wesentlich zu 2, 350 f.

[2] 1 Kor. 15, 45.

und nicht unser Werk ist, so kann es schlechterdings nicht zu einer Erkenntniß der Wahrheit und Güte als solcher kommen, sondern wir bleiben in den Kreis von subjectiven oder willkürlichen Meinungen, wenn nicht an äußere autoritative Positivitäten gebannt. Aehnlich aber auch nach Seiten des Willens. Hat die formale Freiheit nicht eine innere und wesentliche Beziehung zu dem Guten und Wahren, befindet sie sich gleich gut bei dem Widerspruch mit dem Guten wie bei der Harmonie mit ihm, so hat das Gute und Göttliche eine so äußerliche Stellung zu dem Menschen, daß es diesem nie wahrhaft zu eigen werden kann, ja da kann die formelle Freiheit nur aus Willkür, d. h. auf unethische Weise sich für das Gute entscheiden. Wir sagen also: die Idee des Menschen nach Seiten des Erkennens und Wollens schließt eine wesentliche Beziehung zu dem Vernünftigen und Guten, ebendaher zu Gott in sich. Es ist für die Möglichkeit des Sittlichen ein Vorsittliches zu fordern. Aber so gewiß die Freiheit des Menschen mit dem ethisch nothwendigen Ideal in wesentlicher Verbindung ist, womit er potenziell des ethischen Gottes Ebenbild ist, und so gewiß dieses nicht in dem bloß formalen, leeren Wahlvermögen darf gesehen werden, indem vielmehr das Freie nur für das ethisch Nothwendige geschaffen sein kann: so fordert doch derselbe ethische Charakter, daß die Vermittelung, durch welche das ethisch Nothwendige und zum Wesen des Menschen Gehörige, in seinem Willen Wirklichkeit werden soll, nicht magisch stattfinde, noch überhaupt durch ausschließliche göttliche, schöpferische Thätigkeit; und es liegt daher unausweichlich in der Consequenz des Protestantismus, sich für die zweite der Alternativen, die die Apologie offen läßt, zu entscheiden.

Die historische Beschaffenheit des ersten Menschen wird nicht können so gedacht werden, daß ihm die Arbeit, die intellectuelle und reale Welteroberung erspart war, ebensowenig die ethische Selbstbethätigung, wie auch in Beziehung auf die natürliche Unsterblichkeit nur ein posse non mori von ihm wird auszusagen sein, nämlich, wenn seine Geisteskraft so beschaffen war und wuchs, daß die dem Leibe für sich beiwohnende Nothwendigkeit des Todes niedergehalten blieb (§ 39, 4). Im Uebrigen ist es dogmatisch nicht von Belang, wie hoch die Vorzüge der ersten Menschen gedacht werden, wenn nur zwei Grenzen eingehalten bleiben: 1) daß Gott nicht Urheber des Bösen, 2) daß dem

Menschen die ethische Entwickelung nicht abgeschnitten sei durch ein Zuviel oder ein Zuwenig. Beides wird erreicht, wenn wir den ersten Menschen in reiner, unschuldiger Natur geschaffen denken, mit einem natürlichen Zuge zu dem Guten oder einer natürlichen Liebe zu Gott. Neben dieser war mit dem Selbst- und Weltbewußtsein auch ein natürlicher Zug zu sich selbst und der Welt in ihm vorhanden. Diese müssen unter sich nicht in Widerspruch sein. Aus des Schöpfers Hand kommend waren sie in einer unmittelbaren guten, aber noch nicht vollkommenen und unauflöslichen Einheit, vielmehr bedurfte diese Einheit erst noch der Bestätigung durch den Willen, durch guten Freiheitsgebrauch. Die reale Lebensbeziehung zu Gott, weil durch den Freiheitsgebrauch bedingt, wird nicht schon im Anfang vollkommen sein können, sondern durch mehrere göttliche Acte sich vermitteln müssen. Auch nach dem Fall bleibt das göttliche Ebenbild noch Bestimmung, wenngleich deren Verwirklichung durch den Fall unterbrochen, ja auch auf einen Abweg gelenkt ist. Aber in diesem Ebenbild als Bestimmung ist die religiöse Beziehung als der Cardinalpunkt enthalten, indem von hier die Kraft der Einigung und Vollendung der einzelnen Seiten des Menschen ausgeht. Das Selbst- und Weltbewußtsein kann sich erst im Gottesbewußtsein vollenden, denn das Selbst und die Welt sind erst im Zusammenhang mit Gott in ihrer Wahrheit. Andererseits verhalten sich Selbst- und Weltbewußtsein als nothwendige Vermittelungen zur Verwirklichung des Gottesbewußtseins. Zwar ist die Meinung nicht selten, sie seien eine Schranke für das Gottesbewußtsein, oder es wäre dieses stärker, wenn jene schwächer wären. Aber ohne Selbstbewußtsein wäre ja auch das Subject des Gottesbewußtseins verloren, ohne Weltbewußtsein aber käme das Subject in einen brütenden Zustand. Vielmehr kann dasselbe Ich, das sein selbst und der Welt bewußt ist, in demselben Moment auch Gottes und der Abhängigkeit von ihm sich bewußt sein, die ja selber eine Bestimmung des Ichs und der Welt ist. Umgekehrt, erkennen wir Gott, wie er ist, so erkennen wir in ihm auch ein Wollen und Denken der Welt und unserer selbst, so daß wir in ihm uns selbst ergreifen können und uns erkennen, wie der Apostel sagt, als von ihm Erkannte. Sonach ist die Forderung wohl begründet, daß alle bewußten Momente menschlichen Lebens vom Gottesbewußtsein beseelt seien.

§ 42. Die wesentliche Unsterblichkeit der Seele.

Für die Religion bestimmt ist der Mensch zur Unsterblichkeit bestimmt.

1. Gegen die Lehre, daß der Tod Folge der Sünde sei,[1] erheben sich Einwendungen.[2] Der Tod sei nicht schlechthin ein Uebel, sonst würde er durch die Erlösung aufgehoben, er sei allgemeines Naturgesetz. Wir haben (§ 39) gesehen, daß der Mensch zwar auch Naturwesen und so an sich sterblich sei, daß aber zum Gesetze seiner Natur auch das Weitere gehöre, daß sie unbegrenzt empfänglich ist für die Einwirkungen des Geistes und daß die Natur bedingt ist durch das Gesetz des Geistes. Daß der Tod zum Bedürfniß des Geistes gehöre und nicht vielmehr ein Leiden, eine Ohnmacht desselben beweise, kann nicht gezeigt werden. So ist es der ethische Mangel des Menschen, durch welchen die Möglichkeit des Todes zur Wirklichkeit wird; die Erlösung aber, wenn sie sich vollendet, vollendet auch die Herrschaft über die Natur, daher verheißt das Christenthum die Ueberwindung des Todes und zeigt diese Ueberwindung prototypisch in Jesu Auferstehung. Mag immerhin, nachdem Sünde da ist, der Tod ein relatives Gut sein, wie jedes Gericht vor dem Endgericht, so ist doch der Tod kein Gut, wenn von der Sünde abgesehen wird, sondern ein Uebel, das die teleologische Zusammengehörigkeit von Seele und Leib, die geschlossene Einheit der Persönlichkeit in Frage stellt. Nur dann bleibt diese Zusammengehörigkeit, wenn der Tod des Leibes die Existenz der Seele nicht in Frage stellt, vielmehr selbst seiner Ueberwindung entgegengeht, die im Tode getrennten Seiten also in der Vollendung der Person sich in voller Einigung darstellen können.

2. Das führt auf die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele. Man hat sich gewundert, daß sie im A. T. so sehr zurücktrete oder gar fehle.[3] Die Ursache fand man theils in der Theokratie, die den Blick befriedigt auf das Diesseits concentrire, theils in der messianischen Idee, die noch im Diesseits ein herrliches Jenseits verheißt, aber so,

[1] 1 Kor. 15, 21. 55 ff. Röm. 5, 12. 8, 10. 1 Mos. 3.

[2] Vgl. Mau in Pelts Mitarbeiten 1838. 2. andererseits Reich, Die Auferstehung des Herrn als Heilsthatsache 1845. Krabbe, Die Lehre v. Sünde u. Tod 1836.

[3] Zumal bei andern Völkern die Unsterblichkeitsidee schon vielfach ausgebildet wird. Vgl. Spieß, Entwicklungsgeschichte der Lehre vom Zustand nach dem Tod 1877.

daß der Begriff des vollkommenen Reiches den der Persönlichkeit überwiegt. Aber daß in der historischen Theokratie der Geist kein Genüge fand, zeigt die messianische Idee; diese aber, sollte man denken, bedarf für die herrliche Zukunft des seligen Reiches die Unsterblichkeit der Frommen, die es bilden, wie sich auch später, schon vor Christus, der Glaube an die Auferstehung der Gerechten zum messianischen Reich gebildet hat. Das also genügt noch nicht, wenn auch ein Element der Wahrheit darin liegt. Der Grund des Zurücktretens der Unsterblichkeit muß tiefer liegen. Genauer besehen fehlt die Unsterblichkeit nicht ganz; aber sie ist bloß als unendliche Form des Lebens, des lebenswerthen Inhaltes entleert, als Fortdauer im schattenhaften Dasein, im Scheol gedacht. Und das konnte vor Christus noch nicht anders sein. Weil den Menschen vor Christus die Fülle des göttlichen Lebens noch fehlt, während doch die Oekonomie des A. T. höhere Bedürfnisse, als sie die Heidenwelt im Allgemeinen kennt, theils schon befriedigte, theils erweckte, so bleibt den Frommen, wenn die irdische Erfüllung weicht, nur die wenn auch unendliche, doch durch ihre Leerheit schauerliche Form des Lebens übrig und das ist das Wesentliche in der Idee des Scheol. Es liegt also darin auch noch das Bekenntniß der Armuth der vorchristlichen Zeit. Daher im Gegensatz hierzu Christus im N. T. und bei den ältesten Vätern ganz besonders als der gepriesen wird, der die Fülle des neuen ewigen Lebens gebracht und die Schlüssel des Todes und der Hölle in seiner Hand hat, wohin auch die Hadesfahrt gehört.[1]

Die Kirchenlehre hält die Unsterblichkeit des Menschen mit der H. Schrift fest in Form der Wiederherstellung der Person auch zu leiblichem Dasein und zwar in verklärter pneumatischer Gestalt durch die Auferstehung.

3. Was nun die dogmatische Begründung der Unsterblichkeit angeht, so sind zunächst die Beweise für dieselbe zu prüfen. Die Wolffsche Philosophie hat das metaphysische Argument geltend gemacht, die Seele sei unsterblich, weil unauflöslich durch ihre Einfachheit. Allein auch das Einfache könnte in sich erlöschen, die Seele ist aber auch nicht einmal abstract einfach in sich, sondern eine Einheit vieler Kräfte. Es

[1] Hebr. 2, 14. 15. Offenb. 1, 15. 1 Theff. 4, 13. 1 Petr. 3, 18. 1 Kor. 15, 55. Röm 8, 11. 2 Tim. 1, 10.

darf ferner nicht von dem Werth und den geistigen Beziehungen des Menschen abstrahirt werden. Denn mit welchem Recht sollen endliche Werthe auf Unsterblichkeit Anspruch machen oder was sollte Unsterblichkeit von Atomen bedeuten? Eher genügt daher der Beweis aus der Unendlichkeit der menschlichen Anlagen, der Perfectibilität des Menschen. „Das Setzen derselben wäre zwecklos, wenn sie nicht erreichten, was sie sollen, was im irdischen Leben nicht der Fall ist.“ Da wird aber oft verfahren, als reichten nicht schon in das Diesseits unendliche Werthe herein, während doch ein Leben nicht umsonst gelebt wäre, wenn nur einmal das ewige Bewußtsein durchleuchtete oder die reine Liebe aufflammte. Der Zweck liegt nicht erst am Ende. Eine Unsterblichkeit ist werthlos, die das Diesseits aushöhlt, um die Nothwendigkeit eines Jenseits zu begründen. Der Rationalismus betonte besonders die Lehre von der Unsterblichkeit, beging aber den Fehler, daß er uns auf einen progressus in infinitum verwies, einen ziellosen Fortschritt, während solches, was Selbstzweck ist, auch schon in das Diesseits hereingreift. — Ein anderer Beweis geht aus von der Weltidee, für die jedes Individuum von Werth sei. Allerdings ist für das Weltganze jede Einzelpersönlichkeit mit ihrem Gehalte unentbehrlich; wenn auch nur eine fehlte, entstünde eine Lücke für das Ganze. Jedoch läßt sich das nur behaupten, wenn die Individuen geistigen Gehalt haben oder sofern sie zur Persönlichkeit im engeren Sinne gedeihen. — Das juridische Argument verlangt Unsterblichkeit behufs der Ausgleichung zwischen Werth und Wohlsein, die auf Erden fehle. Aber weder haben die Gottlosen wirkliche Glückseligkeit auf Erden, noch fordern die Frommen von Gottes Gerechtigkeit einen Lohn ihrer Tugend. — Endlich der von der Liebe, die nach dem Wiedersehen verlange, hergenommene Grund kann auch nicht für beweisend gelten. Das Verlangen nach Unsterblichkeit aus diesem Grund ist in neuerer Zeit zwar viel verbreitet, aber es ist darin viel krankhafte Sentimentalität. Diejenigen, die im irdischen Leben, wo sie sich hatten, sich die Liebe versagten, reden oft vom Wiedersehen, als ob sie ihre Liebe aufgespart hätten für das Jenseits. Die Zusammenordnung der Personen im Jenseits kann nicht nach subjectiven Wünschen sich bemessen, sondern nach dem objectiven Princip des Reiches Gottes. Das Höchste, was unsere Vorfahren von der Unsterblichkeit

hofften, war vielmehr die Nähe Gottes und Christi, die concretere Form des Wiedersehens bezog sich auf das Reich Christi, seine triumphirende Gemeinde, und Wünsche der natürlichen Liebe ordneten sich unter der Zufriedenheit mit der Ordnung, die das Reich Gottes mit sich führen mag, so daß die Wiederanknüpfung früherer Verhältnisse nur eine secundäre Stelle behauptete. Immer wieder muß gesagt werden, erst der göttliche Lebensgehalt macht das Leben lebenswerth. Da diesen Lebensgehalt erst das Christenthum sichert, so ist begreiflich, daß außerhalb desselben eine Gewißheit von der Unsterblichkeit nicht möglich war — wenn auch Hoffnung und Ahnung.

4. Positiv ist dogmatisch zu lehren: die menschliche Seele ist nicht mit den Naturwesen vergänglich, sondern ihrer Idee nach unvergänglich. Endliches Leben kann sterben entweder indem es feindlichen äußeren Potenzen unterliegt oder indem es sich auslebt; aber keine Naturpotenz reicht heran an den Geist. Die Natur kann dermalen dem Menschen den Leib abfordern aber nicht den Geist, der Zweck und Ziel der Natur ist. Die Seele kann auch nicht sich selbst den Tod geben, denn der Versuch der Vernichtung wäre wieder eine Selbstbethätigung also auch wieder Selbstbehauptung. Endlich aber könnte die Seele auch nur dann in sich selber erlöschen, wenn sie nur Natur wäre, aber der menschliche Geist ist nicht ein bloß endlicher Werth, sondern fähig und bestimmt, ewigen Werth an sich und für das Ganze der Welt zu haben. Nicht deshalb schon, weil er Mikrokosmus, eine eigenthümliche Zusammenfassung des Universums, sondern weil jede menschliche Seele für die Gottesgemeinschaft bestimmt ist. Endliches Leben kann sterben dadurch, daß es sich auslebt, aber dem Menschen als Geist ist Ewigkeit ins Herz gepflanzt,[1] und mit Gott verbunden, der sein Leben mittheilen will, hat er unendliches Leben. Der Born des göttlichen Geistes ist unergründlich und unerschöpflich. Da nun im Menschen, so lange er Mensch ist, Empfänglichkeit ist für dieses göttliche, wahrhaft unsterbliche, der Zeit und der Zeitlichkeit mächtige Leben, so dürfen wir sagen: Nur dann könnte die Seele vergehen, wenn entweder der Mensch je aufhören könnte Mensch zu sein, oder Gott in seiner Mittheilsamkeit aufhörte, sich gegen die Empfänglichkeit für ihn

[1] Pred. 3, 11.

so wie sie seine Liebe verlangt, nicht negativ zu verhalten. Alles hängt sonach daran, daß die Mittheilung des göttlichen Lebens dem Menschen gesichert ist. Diese ist erst den Christen verbürgt durch Christus. Hier genügt daher die Möglichkeit der Unsterblichkeit der Seele, die Bestimmung für sie erkannt zu haben, die Lehre von der wirklichen Unsterblichkeit fällt dem zweiten Theil der Dogmatik zu, wohin auch die Herstellung oder Vollendung der Persönlichkeit in leiblicher Beziehung gehört, von der es abgesehen vom Christenthum gleichfalls keine gewisse Kunde gibt.

§ 43. Ein erstes Paar und seine Fortpflanzung.

Die biblische Annahme eines Menschenpaares, in welchem die Gattung schöpferisch gesetzt war, entspricht dem Interesse der Vernunft, dem Gottes- und Gattungsbewußtsein. Die Erhaltung der Gattung vermittelt sich nach dem allgemeinen Gesetz des Lebendigen durch die secundären Causalitäten, die Gattungsindividuen oder die Fortpflanzung. Jedoch läßt sich die Entstehung neuer menschlicher Individuen nur nach einer Seite als Erhaltung der Gattung begreifen, und jede der drei Theorien, Creatianismus, Praeexistentianismus, Traducianismus, vertritt ein Moment, das zur vollständigen Beschreibung der Entstehung menschlicher Wesen gehört. Die Vielheit aber, in der unsere Gattung auftritt, ist die Voraussetzung für die Gemeinschaft, welche der Schauplatz der weltregierenden göttlichen Liebe und Organ derselben ist.

Lotze, Mikrokosmus 3, 87—123. Fichte, Anthropologie. Alexander v. Humboldt, Kosmos Bd. 2. Hugh Miller, Footprints of the Creator Ed. Agassiz 1861. Agassiz, Essay on Classification. Mivarts, Man and Ape; Evolution and its consequences; Lessons of nature 1876. Dawson, Natur und Bibel 1877. Reusch, Bibel und Natur. M'Cosh, Christianity and Positivism und sein Referat auf der Ev. Allianz 1873 und dem Panpresbyterian Council Edinb. 1878. De Quatrefages, Théories transformistes et évolutionistes. Zöckler, Abhandlung in den Jahrbb. für deutsche Theologie Bd. 6. 1861 Ueber die Speciesfrage nach ihrer theologischen Bedeutung mit besonderer Rücksicht auf die Ansichten von Agassiz und Darwin S. 659—714; Bd. 7. 1862 S. 166—169. Derselbe, Die einheitliche Abstammung des Menschengeschlechts ebend. Bd. 8 S. 51—91; vgl. seine Abhandlung Bd. 9 S. 688—759 über den theistischen Schöpfungsbegriff. Derselbe, Theologie und Naturwissenschaft Bd. 2. 1879. S. 737—55. (In diesem Werk ist die neuere Literatur sehr vollständig aufgeführt.) F. Pfaff, Schöpfungsgeschichte A. 2. 1877. Die Entstehung der Welt und die Naturgesetze 1876. Ebrard, Die Anfänge des Menschen-

geschlechts 1876, und seine Apologetik. Schulz, Schöpfungsgeschichte 1865. R. Schmid, Die Darwinschen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral 1876.

1. Der biblischen Lehre von der Entstehung des Menschengeschlechts aus einem ersten von Gott geschaffenen Menschenpaar[1] ist in doppelter Weise widersprochen worden. Einmal so, und das war bei den Gegnern derselben lange die übliche Form des Widerspruches, daß die Verschiedenheit der menschlichen Rassen als zu groß angesehen wurde, um sie unter die Einheit der Art (oder Gattung) zu subsumiren. Man stützte sich dabei nicht nur auf die verschiedene leibliche Organisation, sondern auch auf Unterschiede in geistiger Beziehung, namentlich auf die Behauptung, daß es Stämme gebe, welche keine Spur von Religion zeigen.[2] Je weiter man in Aufsuchung der Unterschiede fortschritt, desto größer wurde die Zahl der menschlichen Arten, die man glaubte annehmen zu müssen, mochte man nun zu ihrer Erklärung verschiedene, aufsteigende Schöpfungsacte, oder eine Entstehung derselben neben einander an verschiedenen Orten annehmen,[3] jedenfalls sollte die Descendenz aller Menschen von einer ursprünglichen Einheit durchbrochen, und als nach dem Thatbestande unmöglich behauptet werden. — Dieser Ansicht traten aber nicht bloß Philosophen, Historiker und Sprachforscher entgegen, welche die Anwendung des Begriffs verschiedener Arten auf den Menschen als unzulässig bezeichneten und auf die starken geschichtlichen Spuren eines genealogischen Zusammenhanges der Menschheit hinwiesen, sondern die Naturwissenschaften selbst haben eine ganz entgegengesetzte Richtung seit der Ausbreitung moderner Descendenzlehren eingeschlagen. Der Gedanke eines einheitlichen, causalen, genealogischen Zusammenhanges ist seit einiger Zeit so mächtig geworden, daß die Naturforschung mit dem Versuche beschäftigt ist, alle Artunterschiede aller Weltwesen in bloße

[1] 1 Mos. 1 u. 2. Apostelgesch. 17, 26—28; vgl. Röm. 5, 12 ff.

[2] Schelling nahm nach Reisebeschreibungen, die freilich durch spätere Forscher sehr modificirt wurden, solche religionslose Stämme an. Das zu Grund liegende Faktische erklären Andere für Depravation und leiten es aus Verwilderung ab. So besonders Dawson.

[3] Britische Forscher kamen bis zu 150 Menschenarten; s. Zöckler, Theol. und Naturwissenschaft 2, 771. In die Reihe derer, welche verschiedene aufsteigende Schöpfungsacte annahmen, gehört schon Peyrerius mit seinen Praeadamitae; ebenso Schelling.

Varietäten aufzulösen, und aus einer oder einigen wenigen Urformen genealogisch alles Organische von den Pflanzen bis zum Menschen abzuleiten, sei es so, daß in einem rein mechanischen Processe immer höhere Gebilde durch Transmutation entstanden seien,[1] sei es so, daß ein inneres Evolutionsprincip als wirksam gedacht wird.[2] Die Evolutionisten der letzteren Art können mehr als die Vertreter eines ausschließlichen Mechanismus einer teleologischen Auffassung der Welt und einer Einwirkung Gottes Raum lassen, indem sie schon in die Anfänge der Schöpfung geistige Potenzen niedergelegt denken können, die zu ihrer Zeit hervortreten, von Anfang specifisch verschieden von bloß physischen.[3] Jedoch bekennen die Besonneneren die zahllosen Lücken, welche seitens der Empirie einer durchgeführten Genealogie des Lebens in seinen verschiedenen Formen entgegen stehen. Ebenso bekennen sie, daß die Wissenschaft auf die Frage, wie entstand die erste Zelle? wie sind Organismen überhaupt auf unserem Planeten entstanden? uns die Antwort schuldig bleibt, indem wir weder historisch noch durch Experimente irgend etwas über den Ursprung lebender Gebilde wissen.[4] Gelingt es aber nicht, für die Entstehung des Lebens die teleologisch wirkende Schöpferkraft zu eliminiren, erweist sich diese vielmehr als die unentbehrliche Voraussetzung, um nicht grundlose Erscheinungen anzunehmen und da-

[1] So die strengere Schule Darwins, der jedoch zu der durch den Kampf um das Dasein vermittelten natürlichen Zuchtwahl (Selection), die das Vollkommnere erhielt, das Unvollkommnere zurückdrängte, später noch andere, nicht mehr bloß mechanische Bildungsprincipien hinzunahm, wie die Anpassung „und die ästhetisch gefärbte, geschlechtliche Zuchtwahl". In der Thierwelt, von der da der Mensch abgeleitet wird, sieht Darwin bereits Anfänge von Sittlichkeit und Religion, aber will die Anfänge des Organischen und des Lebens nicht aus dem Anorganischen ableiten, läßt also wenigstens für den ersten Anfang der schöpferischen Thätigkeit Gottes noch eine Stelle. Im Interesse einer einheitlichen Descendenzlehre für die Menschheit nimmt er auch im Gegensatz gegen polygenistische Theorien nicht bloß Einen Schöpfungsherd für die ältesten Menschen (Afrika) an, sondern hat auch gegen die Einpaarigkeit der ältesten Repräsentanten des Menschengeschlechts die Lyell, Huxley, Wallace u. A. annehmen, nichts einzuwenden. Zöckler a. a. O. S. 774.

[2] So besonders die von Schellings Naturphilosophie Beeinflußten.

[3] S. o. S. 481 über R. Schmid, Die Darwinschen Theorien u. s. w. 1876. Aehnlich J. B. Baltzer und Kuhl; Frohschammer, Snell, K. Ch. Planck, C. G. Carus, Fr. de Rougemont. Nicht selten wird dabei die Erde als beseeltes Wesen, als eine Art Weltseele vorgestellt. Zöckler S. 704–710.

[4] So J. R. Mayer, Huxley u. A.; s. bei Zöckler a. a. O. S. 729.

durch das Causalitätsgesetz zu verletzen, so ist auch die Zurückziehung Gottes von der zu erhaltenden Welt ein unhaltbarer Gedanke geworden. Denn da müßte der Welt nach der Schöpfung ein gottgleiches Sein durch sich selbst (göttliche Aseität) verliehen sein. Daß aber der Begriff der göttlichen Erhaltung auch für neue schöpferische Erweisungen Gottes Raum läßt, ist oben gezeigt.

2. Die Hypothesen, welche durch Ableitung des Menschengeschlechts aus der Thierwelt einen neuen schöpferischen Act Gottes entbehrlich zu machen suchen im vermeintlichen Interesse der Einheit der Welt und ihres geschlossenen Zusammenhanges, mögen sie dabei Ein erstes Menschenpaar annehmen oder nicht, ruhen auf der Leugnung des wesentlichen Unterschiedes zwischen den Vernunftwesen und der Natur und setzen ihn zu einem bloß quantitativen, fließenden herab. Denn ist der Mensch nur Product der Natur, so kann er, so lange das Causalitätsgesetz Geltung hat, nur Naturwesen sein, für das es intensiv unendliche Werthe, Sittlichkeit und Religion nicht geben kann. Physische Vorspiele namentlich des Sittlichen sollen in der Natur nicht geleugnet werden. Aber eine Vorstellung von dem was erst das Sittliche zum Sittlichen macht, von der Absolutheit der Pflicht und des Werthes des Guten im Gegensatz zu allem bloß Physischen hat die Natur nicht, sondern erst die Vernunft. Und ebenso verhält es sich mit der Religion. Also kann nur um den Preis, den Vernunftcharakter des Menschen zu leugnen, das Wesen des Menschen aus der Natur allein abgeleitet werden. Ein neuer schöpferischer Act Gottes ist zu seiner Entstehung nothwendig, der aber die Einheit der Welt nicht stört, sondern ihr erst die teleologische Krönung verleiht, während die mechanische atheistische Descendenzlehre in einen endlosen, zufälligen Pluralismus auseinandergeht, — eine Ironie auf den Namen des Monismus, den sie sich gerne beilegt. Und davon kann sie auch die Annahme Eines ersten Menschenpaares nicht lossprechen, so lange sie um der Einheit der Welt willen die wesentliche Einerleiheit des Menschen mit der Natur behauptet, und für absolute Teleologie — für dieses oberste und festeste Einheitsband der Welt, — keinen Raum läßt, sondern höchstens nothgedrungen für eine endliche, vergängliche. Aber auch die Annahme, daß die Menschheit nicht bloß in verschiedenen Rassen, sondern in verschiedenen Arten bestehe (mag man dieselben ableiten, wie man will, aus Schöpfung oder

sonstwie),[1] daß also verschiedene Stammväter für sie müssen angenommen werden, ist unhaltbar. Das dem Menschen Charakteristische ist vornehmlich in der Vernunft zu sehen. Die Vernunft aber hat keinen Plural: es kann nicht verschiedene „Arten" von Vernunft geben. Mit Recht sagt Chalybäus:[2] die Annahme verschiedener Menschenarten (statt Rassen mit wesentlich gleicher Bestimmung für Vernunftzwecke) wäre eine Verwandlung der Menschen in eine bloße Naturclasse. So ist evident, daß beide besprochenen, der biblischen Anschauung widersprechenden Lehren in demselben Irrthum wurzeln, in der Verleugnung des Vernunftwesens menschlicher Natur. Verdunkelt, ja zerstört die eine Ansicht das charakteristische Wesen des Menschen durch einseitige Geltendmachung der Continuität der Welt, die zur Entwerthung der Unterschiede, zur wesentlichen Vereinerleiung sei es in materialistischer oder pantheistischer Weise wird, so verleugnet die andere Ansicht wiederum den Vernunftcharakter des Menschen durch einseitige Geltendmachung der Discontinuität der angeblich in Arten zerspaltenen Menschheit. Die Wahrheit liegt darin, daß sie eine Einheit in sich ist, daß aber von dem Naturreich das Reich des Menschen wesentlich verschieden ist.[3]

3. Wird dieses zugestanden und die Abstammung des Menschen aus der Natur abgelehnt wie daß er nur ein naturartiges in Arten zerfallendes Wesen sei, so ist damit auch gegeben, daß zu seiner Entstehung ein neuer, von der Schöpfung der Natur als solcher verschiedener Act zu fordern ist, für welchen in der Natur zwar die Empfänglichkeit vorauszusetzen ist, aber ohne daß ihre Productivität diesen Act ersetzen könnte. Dann aber empfiehlt sich auch entschieden die biblische Lehre, daß das Menschengeschlecht, das nicht immer war, zuerst in Einem[4]

[1] Quatrefages behauptet, daß auch noch nicht Ein Fall von Verwandlung einer Art in eine andere bis jetzt wissenschaftlich erwiesen sei. Zöckler a. a. O. S. 736 f. — Freilich ist aber, was Art sei, was Varietät, nicht überall so festzustellen, wie zwischen dem Menschen und den Naturwesen.

[2] Wissenschaftslehre S. 327 ff.

[3] Auch Alex. v. Humboldt nimmt aus dem angegebenen Grunde Eine menschliche Species an, wenn er auch damit nicht die Abstammung aller von Einem Urpaar behaupten will.

[4] Die Einheitlichkeit des ersten Paares, die auch von Darwinianern angenommen wird, ist von zahlreichen andern Autoritäten behauptet. So von Lyell, Huxley, Wallace u. v. A. vgl. Zöckler 2, 774.

Paar von Gott geschaffen sei. Denn mehrere Paare wären mehrere schöpferische Anfänge, ein überflüssiges Wunder, wenn das Eine Paar mit der Bestimmung zur Fortpflanzung geschaffen war. Ist ein Paar geschaffen, so ist die menschliche Gattung geschaffen und es bedarf nun in einer Hinsicht nur der Erhaltung. Dasselbe ergibt sich vom Gattungsbewußtsein aus. Die Menschheit von Einem Paar stammend ist Eine Familie und mehr eine zusammengehörige Einheit, als wenn sie von mehreren, unabhängigen schöpferischen Anfängen stammte. So gewiß im Menschen die geistige Seite die Hauptsache ist, so sind sie doch noch mehr ein Brudervolk, wenn sie durch gemeinsame Abstammung Eine Geschichte haben. Die bloß geistige Einheit ohne den realen Zusammenhang der Blutsgemeinschaft ist weniger bindend als beide zusammen. Sie würden andernfalls keine einheitliche Geschichtsentwickelung haben, ja auch ihre Idee müßte eine verschiedene sein, da sonst nicht begreiflich wäre, warum nicht die Idee auch der anderen schon mit dem ersten Paar verwirklicht zu werden begann, sondern warum noch ein neuer schöpferischer Ansatz schlechthin zusammenhangslos mit dem ersten Paar erforderlich war. In der That läßt sich auch die Geschichtswissenschaft wie die der Sprachenvergleichung von dem Gedanken des einheitlichen, genealogischen Zusammenhanges unseres Geschlechtes leiten und folgt darin einem echt humanen Zuge, dem auch schon jetzt der Lohn nicht fehlt. Denn die Geschichte der Völker und der Religionen findet bei den verschiedensten Völkern verwandte Ursagen. Die Sprachforschung aber erweitert immer mehr den genealogischen Stammbaum der Sprachen.

4. Ueber die Entstehung der einzelnen Individuen innerhalb der geschaffenen Gattung gibt es drei Theorieen, den Präexistentianismus, Traducianismus, Creatianismus. Keine von diesen für sich allein genügt.

Der Präexistentianismus läßt die menschlichen Seelen ewig oder seit Anfang der Welt geschaffen sein. Nach einer Zeit der Leiblosigkeit seien dieselben zur Strafe für eine Schuld oder zur Erziehung in menschliche Leiber versetzt. Das wäre aber dem Gattungsbewußtsein, und der vollständigen Zusammengehörigkeit des Geschlechts nicht entsprechend; der Leib wäre nur als äußerliche Zuthat des Geistes gedacht. Und warum sollen die Seelen so lange auf ihren Leib haben warten müssen, mag er Strafe oder Förderung sein? Werden die Seelen aber erst geschaffen mit der Zeugung, so führt dies schon zum Creatianismus

über. Statt sich mythisirend in Zuständen oder Thaten der Präexistenz zu ergehen, empfiehlt sich daher der Traducianismus, sofern er uns auf den festen Boden der Wirklichkeit und Analogie mit allen lebenden Wesen stellen will. Er nimmt an, aus Adams Seele entwickeln sich mit der Zeugung neue Seelen wie Schößlinge (traduces) aus dem Baum; durch die Zeugung finde, meint Rudolph Wagner, eine Theilung der Seelensubstanz statt, während Andere das Bild von dem Anzünden eines entzündbaren Stoffes, oder neuen Lichtes an einem anderen zu verwenden suchen. Allein das paßt nur gut zum Materialismus. Daher auch Augustin, obwohl seine Lehre von der Erbsünde dahin gravitiren mußte, sich wohl hütet, dem Traducianismus bestimmt zu huldigen. Derselbe ist auch dem Begriff der freien Persönlichkeit zuwider, wir bleiben bei ihm nur in der Continuität der Gattung stehen, erreichen keine feste und tiefere Discretion der persönlichen Individuen, sondern die Menschheit bliebe überwiegend als identische Masse betrachtet. — Nach dem Creatianismus ist die Zeugung des Leibes für Gott dem Concursus gemäß die Veranlassung zur Erschaffung der Seele. Am 40. Tage wurde von ihm angenommen, verbinde sich die Seele mit dem Leibe. Da hätten wir Präexistenz des Leibes vor der Seele, und die Gattung wirkte zur Entstehung der neuen Seelen schlechthin nicht mit. Auch hier wären Leib und Seele einander äußerlich, wie bei dem Präexistentianismus, die Zusammengehörigkeit der Menschen aber wäre nur leiblich. Diese und die Wirksamkeit der Gattung ist nur gesichert, wenn Gottes Thätigkeit eine durch die Gattungskraft und die Individuen sich vermittelnde ist. Wenn der Creatianismus noch eine Gattungssünde anerkennt, so müßte ihr Princip lediglich im Leibe liegen.

5. Jede dieser Theorien vertritt eine Seite der ganzen Wahrheit. Der Traducianismus das Gattungsbewußtsein, der Präexistentianismus das Selbstbewußtsein oder das Interesse der Persönlichkeit als eines besonderen ewigen Gottesgedankens,[1] wie das die Schrift in ihrer Erwählungslehre will, der Creatianismus das Gottesbewußtsein. Nur die Vereinigung dieser drei Momente genügt. Sie ist aber nicht so zu denken, daß zwischen dem Antheil Gottes, der Gattung und des Momentes der Persönlichkeit mechanisch abgetheilt würde, sondern es ist zu

[1] Wie Schöberlein mit Recht hervorhebt.

lehren erstens: das ganze Individuum, soweit es nicht ein Neues, in dem Früheren noch nicht Gesetztes enthält, ist ebensosehr Product der in den Eltern vorhandenen und wirkenden Gattung nach seinem ganzen Wesen, wie Product der Erhaltung Gottes. Zweitens: soweit das Individuum Neues enthält, ist von der elterlichen Causalität und der Erhaltung zu recurriren auf einen schöpferischen Act Gottes, welcher aber, obwohl Neues in der Wirklichkeit setzend, doch zugleich Erhaltung der ewigen Weltidee ist, Fortwirkung oder Fortsetzung der ewigen Idee unserer Gattung als eines Organismus von vielen Gliedern. Drittens: in diesem göttlichen Weltgedanken sind aber auch die einzelnen Individuen nach ihrer Idee als besondere wesentliche Glieder gesetzt. Diese ihre Idee in Gott, und das ist die Wahrheit des Präexistentianismus, kann gedacht werden als strebend zur Verwirklichung von Anfang an durch die ihr zukommenden Vermittelungen, d. h. in ihrer Reihe und Ordnung in der Zeit. In dem ewigen Begriff dieser einzelnen Individuen liegt ebenso ihre Zusammengehörigkeit mit der Gattungsidee und ihre Verwirklichung durch Vermittelung der Repräsentanten der Gattung, der Eltern, wie es andererseits im Begriffe der Gattung liegt, nicht bloß identische Wiederholungen von Individuen zu fordern, sondern empfänglich zu sein für die neuen zur Freiheit bestimmten Individuen, empfänglich also auch für die göttliche Thätigkeit, die die neuen Glieder in die Menschheit einführt. Die ewige Idee nicht bloß der Gattung im Allgemeinen, auch der einzelnen Persönlichkeiten ist nicht Nichts, nicht leerer Gedanke, sondern hat schon beginnende Realität in dem ewigen weltschöpferischen Princip, dem Logos, beginnende zeitliche Wirklichkeit in dem ersten Paare.

Anmerkung. Einige wollen dem Menschen eine ursprüngliche Selbstsetzung zuschreiben, aber da würde Gott zum leidentlichen Schooß, woraus die Individuen sich hervorgebären. Ein Individuum kann, bevor es ist, zu seiner Existenz nicht beitragen, es selber wird durch das Ineinanderwirken der göttlichen Thätigkeit und der der Gattung, aber so, daß beide bestimmt sind durch die ewige, göttliche Idee des Individuums als eines freien persönlichen Wesens. Zur Erklärung der Entstehung der unpersönlichen Wesen genügt das Zusammendenken der erhaltenden Thätigkeit Gottes und der Thätigkeit der Gattung. Aber der Mensch ist über die Natur hinaus, nicht bloß eine Fortsetzung des Lebens der Gattung, er muß nach seinem Begriffe von Gott ewig gedacht sein als relative Totalität, allerdings in Einheit mit dem Ganzen. Dahin führt auch die mosaische Kosmogonie, die für

die Entstehung des Menschen einen neuen Anfang, einen besonderen vorangehenden Gedanken desselben und einen besonderen ihn verwirklichenden Act setzt.[1]

Anhang.

Die Lehre von den Engeln.

§ 44.

Die Lehre von den Engeln als reinen himmlischen (nicht gefallenen) Geistern von der heiligen Schrift beglaubigt und von der Kirche angenommen, entbehrt der vollständigen dogmatischen Begründung; sie enthält aber keinen Widerspruch in sich noch mit anderen Lehren.

1. Biblische und kirchliche Lehre. Aus dem A. T. gehören hierher die מַחֲנַיִם bei Jacob, die Söhne Gottes bei Hiob, die Engel bei Daniel und Jesaias,[2] während der מַלְאַךְ יְהוָה (s. o. S. 333 f.) nicht überall persönlich gedacht ist, sondern in einem Theil der Stellen Jehovas Offenbarungsseite bedeutet. Nach dem N. T. sind die Engel creatürliche Wesen, die einen Theil des Geisterreiches bilden, und lebendige Glieder desselben durch Liebe und Theilnahme sind;[3] sie sind unsterblich, ohne Fortpflanzung und Geschlechtsunterschied,[4] sie versenken sich in Contemplation, in Anbetung der göttlichen Rathschlüsse und in den Preis Gottes.[5] Ihre Function anlangend heißen sie im allgemeinen dienende Geister Gottes,[6] und an den entscheidenden Epochen des Reiches Gottes tritt ihr Dienst besonders hervor, so bei Christi Geburt, Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft. Ihre Zahl wird als sehr groß geschildert;[7] nach Paulus besonders bilden sie auch verschiedene Ordnungen.[8] Wie hoch sie aber auch stehen, Christus steht über ihnen und sie dürfen nicht angebetet werden,[9] vielmehr verehren sie selbst den Sohn Gottes.[10] Es liegt darin vornehmlich eine Umbildung der alttestament-

[1] 1 Mos. 1, 26. 27. 2, 7.

[2] 1 Mos. 32, 2. Hiob 1. Daniel 7, 10. Jes. 6. Ps. 68, 18.

[3] Luc. 15, 10. Matth. 18, 10. Offenb. 22, 9.

[4] Luc. 20, 36. Matth. 22, 30.

[5] 1 Petr. 1, 12. Eph. 3, 10.

[6] Hebr. 1, 14. Matth. 18, 10. 22, 30. Luc. 16, 22.

[7] Matth. 26, 53. Hebr. 12, 22.

[8] 1 Thess. 4, 16. Gal. 3, 19. Eph. 3, 10. Kol. 1, 16–20.

[9] Hebr. 1. Offenb. 22, 9. Kol. 2, 18; vgl. Kol. 1, 16. Hebr. 2, 7. 9.

[10] Hebr. 1, 4. 13. Phil. 2, 6.

lichen Engellehre, daß im N. T. die Engel sich um Christus als um den Mittelpunkt versammeln.[1] Es ist nicht die Voraussetzung des N. T., daß die Engel nur verstorbene Menschen sind, wie die Swedenborgianer wollen.[2] Auch folgt daraus, daß sie dienende Geister heißen, die zum Besten des Menschen ausgesandt werden, nicht daß sie überhaupt eine niedrigere Wesenclasse als die Menschen sind.[3] Uebrigens spricht Christus so von ihnen, wie er es nicht vermocht hätte mit dem Bewußtsein, es komme ihnen keine Existenz zu. Wenn Schleiermacher zwar hierbei keine Accommodation Christi annimmt, aber meint, Christus habe sich der Engellehre so bedient, wie jeder unbefangen ohne Sünde an unschuldigen Volksvorstellungen Theil nehmen kann; das Wissen von Engeln habe nicht zu Christi amtlichem Wissen gehört, so ist dagegen zu erwägen: Christus behandelt die Engellehre nicht bloß traditionell oder sprichwortartig, sondern bildet sie um und gibt ihnen zu seiner Person eine eigenthümliche Stellung.[4]

Die Kirchenlehre hält die biblische Engellehre fest, aber so, daß gegen Mißbrauch derselben zur religiösen Verehrung und Einschiebung ihrer Mittlerschaft die Reformation Einspruch einlegte.[5]

2. Was die Bedenken gegen die biblische Engellehre anlangt, so ist zuzugestehen, daß viele Punkte in ihr dunkel bleiben, z. B. die Zeit ihrer Schöpfung, ihr Verhältniß zur Leiblichkeit und zur Entwickelung.[6] Auch ihr Verhältniß zur Welt ist nicht näher bestimmt. Nach einigen Stellen haben sie auch eine Beziehung auf die Natur,[7] was unter den Neueren besonders v. Hofmann geltend macht, nach Anderen auf das geistige Gebiet, sei es das Reich Gottes im Allgemeinen oder als Schutzgeister für Einzelne.[8] Einige meinen, die Engellehre stamme von den

[1] Joh. 1, 52. Kol. 1, 20.

[2] Hebr. 1, 14. 12, 22. 23.

[3] Matth. 20, 26—28.

[4] Matth. 26, 53.

[5] Apologie 224. A. Sm. 311. Cat. 383.

[6] Andere Dunkelheiten enthalten die Stellen Offenb. 4, 5 (von den sieben Geistern Gottes, eine von dem Emanatismus oft benutzte Stelle); 5, 6. 11 (die ζῶα). Ez. 1, 5. Jes. 6, 3 (die Seraphim).

[7] Joh. 5, 4 (die hergehörigen Worte sind aber wahrscheinlich unecht); besonders aber in der Offenbarung, z. B. Kap. 7 und 9.

[8] Matth. 18, 10. Hebr. 1, 14. Ps. 91, 11. 34, 8.

Persern. Es ist wahr, daß wir in den letzten Jahrhunderten vor Christus in den alttestamentlichen Apokryphen, z. B. dem Buche Tobit eine wild wuchernde Engellehre finden, ja auch Engeldienst z. B. bei den Essäern; aber lange vor der Berührung mit dem Parsismus, schon im ersten Buch Mosis findet sich die Vorstellung von Engeln. Auch an den Sabäismus darf man nicht denken, trotz des Wortes: „Herr der Heerschaaren." — Die Sterne sind den Hebräern nicht Engel. Eine psychologische Deduction versucht Schleiermacher aus dem Bedürfniß, in dem All mehr Geist vorauszusetzen, als die Erde zeigt. Allein die Sterne erschienen dem Volksbewußtsein in der vorchristlichen Zeit noch nicht in der Größe wie uns und solch universaler Blick auf das All als Stätte der Offenbarung des Geistes ist noch nicht vorchristlich. Den Heiden aber galten die Sterne sogar für lebendige Wesen. — Scharfsinnig ist die moralische Ableitung von C. Daub.[1] „Weiß der Mensch sich in den Gegensatz von Gut und Böse hineingestellt, so entwirft er sich Archetypen seiner ethischen Gestalt nach beiden Seiten, und so entsteht aus ethischem Bedürfniß die Idee des Engels als des herrlichen Ideals im Guten (und die Idee des Teufels als der schrecklichen Grenze, bei der der Mensch im Bösen anlangen müßte)." Aber die Hebräer wagen vielmehr Gott als Ideal zu denken, wie die Lehre von der Gottebenbildlichkeit beweist,[2] und die Engellehre ist vielmehr von der Gottesidee aus geworden; sie sind da für die Offenbarung, Gottes Heer, sein Geisterreich, darin seine Herrlichkeit sich darstellt. Diese Ableitungsversuche, gesetzt sie wären befriedigend, würden auch die Unwahrheit der Engellehre nicht beweisen. Um sie als unmöglich zu bezeichnen, müßte ein Widerspruch derselben mit dem Begriff Gottes oder der Creatur nachgewiesen werden. Ein solcher fände statt, wenn die Engel emanatistisch mit der Kabbala zu denken wären; was die H. Schrift nicht lehrt. Dem Begriff der lebendigen Creatur widersprächen sie, wenn sie nur gesetzte Wesen wären, ohne irgendwie sich selber zu setzen und auszuwirken. Aber auch dieses gehört nicht zu ihrem Begriff. Sie können, wie ja selbst die Natur, eine Reproduction ihrer selbst haben.

[1] Der sich auch Binder in den Studien der württemb. Geistlichkeit IX, 2. 1836 anschloß.

[2] 3 Mos. 11, 44: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig.

Eher könnte gesagt werden: sie werden mit anerschaffener Vollkommenheit, Weisheit und Heiligkeit gedacht, und das widerstreite dem creatürlichen ethischen Sein. Allein jenes ist nicht gelehrt; daß sie noch der Bewährung bedürfen, wird nicht geläugnet, daß sie an Erkenntniß, also Weisheit und Seligkeit zunehmen, scheint das neue Testament zu lehren, und Christi Erhöhung dient auch ihrer Vollendung.[1] Die Form der Allmählichkeit aber, die wir haben, diese Auseinandergezogenheit der Momente braucht nicht die ihrige zu sein. Und wenn sie auch ursprünglich eine reine Welt bildeten, die nicht wie wir an Raum und Zeit gebunden war sondern im Lichte der Ewigkeit stand, so kann doch durch die Erschaffung des Menschen, dieses Zeitwesens, und durch ihr Wissen von des Menschen Entwickelung und Bestimmung sich auch Zeitlichkeit in sie hinein reflectiren, so daß sie durch Vermittelung des Menschen, oder vielmehr ihrer Theilnahme am Menschen, auch an der Geschichte Theil haben können.[2]

3. Wenn nun aber im Begriff der Engel kein Widerspruch nachgewiesen ist, können sie auch als eine nothwendige Wesenclasse aufgezeigt werden? Schon Thomas v. Aq. und Raymund v. Sabunde leiten sie aus der Idee der vollständigen Welt ab, die alle möglichen Lebensformen lückenlos darstelle. Allein die Möglichkeit derselben müßte eine nicht bloß subjective sein, es wäre zu zeigen, daß die Weltidee für sie eine Stelle enthält, die sie auf eigenthümliche Weise allein ausfüllen können; aber das ist nicht geleistet. Andere dachten: die Engel dienen, den großen Abstand zwischen Gott und der Creatur auszufüllen; als wäre der Unterschied zwischen Gott und dem Menschen nur quantitativ. Womit der entgegengesetzte Irrthum verbunden ist, als wäre durch seine Hoheit Gott von der Welt geschieden. Das mag ein physischer oder juridischer Gottesbegriff meinen, oder eine Mischung von beiden, woraus sich dann eine Lehre von englischen Mittlern und Fürbittern ergibt, wogegen die Reformation mit Recht geeifert hat. — Weiße versteht unter den Engeln

[1] Kol. 1, 20. Eph. 3, 10. 1 Petr. 1, 12.

[2] Schelling, Philos. der Offenb. 2, 279 f. denkt sie als willenlose Potenzen unpersönlicher Art, welche die gute ideale Möglichkeit eines Jeden bilden und auch nach dem Fall das Band zwischen Gott und dem Menschen noch festhalten. Er scheint sie als das unbewußt wirkende Gute im Menschen zu denken, das die deutsche Sprache oft seinen guten Engel nennt.

die intelligible Welt, deren Einheit der Logos sei, aber da sind sie entweder nur unreale Ideen oder, wenn real, so sind die Menschen nur abschattende Wiederholungen der Engel.

§ 45. Fortsetzung.

Wie die Engellehre keinen Widerspruch in sich enthält, so ist ihr eine mehrfache Bedeutung nicht abzusprechen, theils als Grenzlehre, theils weil sie nach mehr als einer Seite dem christlichen Geiste weitere Aussichten eröffnet.

1. Die Engellehre bildet eine Schutzwehr gegen eine falsche Diesseitigkeit in Bezug auf unser Geschlecht und seine Geschichte, ähnlich wie die Unsterblichkeitslehre in Bezug auf den Einzelnen und sein Leben. Die Menschheit ist nur ein Theil der Gesammtheit der Vernunftwesen.[1] Es gibt ein doppeltes Uebergewicht des Weltbewußtseins über das Gottesbewußtsein. Man ist erstens häufig geneigt, das All zur Erde zusammenschrumpfen zu lassen, alles über die Erde Hinausliegende als ein Bedeutungsloses, Nichtiges, Falschjenseitiges zu bezeichnen; wovon zweitens das scheinbare Gegentheil ist, daß man zwar den Blick zu der mathematischen Unermeßlichkeit des mechanischen Weltgebäudes erweitert, aber darüber in eine Geringschätzung des Geistes gegenüber den Massen geräth, und z. B. für mathematisch inadäquat und unmöglich hält, daß unsere Erde, dies Stäublein im All, der Schauplatz göttlicher Offenbarungen sei, wie das Christenthum sie berichtet. Gegen beides, jene Ueberschätzung der Erde und der auf ihr lebenden Geistesmacht, wie gegen diese zaghafte Unterschätzung der Bedeutung des Geistes gegenüber den Massen bildet die Engellehre eine Schutzwehr. — Was jene Ueberschätzung betrifft, so ist zwar die Engellehre für sich noch keine Bürgschaft für die Kräftigkeit und Reinheit des Gottesbewußtseins, aber doch stellt sie den Geist in eine große Perspective, rückt ihn aus der Beschränkung auf unseren Planeten hinaus, erweitert so das Weltbewußtsein in geistiger Weise, indem sie fordert, in eine

[1] Schelling, Philos. der Offenb. 2, 292. Das Bewußtsein, ein universales Wesen zu sein, an dessen Wohl und Wehe auch außer dieser Welt Theil genommen wird, erhebt den Menschen erst über die Erde, die Natur, welche selber verständlicher wird in ihren Schranken, indem sie eine andere Welt außer sich hat.

höhere, unendlich reiche Geisterwelt einen Blick zu thun, und gewährt durch die heilige Beschaffenheit dieser Geister dem Gottesbewußtsein einen kräftigen Anknüpfungspunkt für die religiöse Betrachtung des Universums. Die Begrenzung, die durch die Engellehre unsere Gattung erfährt, ist für ein bloß diesseitiges Denken eine Beschränkung, für das in Liebe freie eine Erweiterung. Nicht aus dem Geist, nicht aus der Liebe, sondern nur von Egoismus kann die Furcht stammen, der absolute Werth unserer Gattung verliere, wenn andere Wesen daran participiren. In Wahrheit kann darin nur ein Gewinn, eine Erhöhung der Würde des Menschengeschlechts liegen, wenn auch außerhalb unserer Erde eine Geisterwelt ist, die für uns ist, wie wir für sie.[1] Die Einheit der Welt darf allerdings durch sie nicht gestört werden; allein, wie soll es diese stören, wenn auch in anderen Theilen des großen Universums Geist ist? Im Gegentheil wäre es auffallend, wenn die Erde allein Weltzweck wäre. Nach dem N. T. bildet aber die Engelwelt eine Einheit mit der vollendeten Menschheit; der Sohn Gottes ist auch für sie der Mittelpunkt, sie hat eine und dieselbe Religion mit der Christenheit.[2] Mit dieser Ueberschätzung der Erde und des Menschen hängt häufig auch die Frage zusammen, ob die Engel oder die Menschen eine höhere Wesenclasse seien? Christus, sagt man, hat nicht Engel, sondern die Menschheit angenommen, ist aber Herr der Engel, also ist in seiner Person die Menschheit zum Haupt auch der englischen Wesenclasse erhoben. Allein diese ganze Frage hat wohl Aehnlichkeit mit dem Streite der Jünger, welcher unter ihnen der größeste wäre,[3] und die Antwort wird sich ergeben, wenn wir fragen, in was des Menschen Wesen liege? Offenbar primär in dem Geiste, nicht in diesem irdischen Körper, den freilich die Engel nicht haben. Was nun den Geist oder die Vernunft angeht, die nur einartig sein kann, und deren wahre Wirklichkeit in Weisheit, Liebe und Heiligkeit besteht, so sind Menschen und Engel wesensgleich. Beginnen auch die Menschen mit einer niedrigeren Stufe, so werden doch auch sie ἰσάγγελοι sein,[4] wenn sie vollendet sind, wie

[1] Luc. 15, 10.
[2] Phil. 2, 8 ff. Kol. 1, 20.
[3] Matth. 18. Joh. 13, 13 ff.
[4] Luc. 20, 36.

umgekehrt die Engel wenigstens durch Theilnahme für die Menschen eine Geschichte haben und zur vollkommenen Einheit erst durch Christus vereinigt werden. — Stammt nun jene Beschränkung des Blicks auf diese Erde aus dem Stolz und Trotz des menschlichen Herzens, so ist die Engellehre nicht minder auch von Wichtigkeit gegenüber dem verzagten Zweifel an der unendlichen Bedeutung des Geistes im Weltall, der aus Ueberschätzung der materiellen Massen stammt: denn die Engellehre fordert auf, auch andere Weltregionen in manchfaltiger Stufenfolge von vernünftigen Wesen erfüllt zu denken, damit überall als Zweck der Natur der Geist erscheine. Andererseits enthält sie durch die Lehre von der Theilnahme höherer Geister an unserer Geschichte eine Andeutung davon, daß im Geisterreich nichts isolirt ist, daß vielmehr, was auf diesem Erdkörper, dem Tropfen am Eimer, geschah, eine Bedeutung hat für das gesammte All der Geister.

2. Aber auch eine manchfaltige positive Bedeutung kann der Engellehre nicht abgesprochen werden. Die Naturforschung erlaubt nicht unsere Erde, also unser Geschlecht als ewig a parte ante zu setzen. Ebensowenig aber, fanden wir (§ 34, 4), ist der Gedanke vollziehbar, daß Gott erst vor einer Anzahl von Jahren zu schaffen und geistige Wesen zu haben angefangen habe, was der Fall wäre, wenn diese Erde mit ihren Bewohnern das Erste wäre. Also sind ihr vorangegangene Schöpfungskreise anzunehmen, deren jeder relativ selbständig ist, die andererseits organisch in einander einzugreifen bestimmt sind.[1] Die biblische Engellehre nun zeigt die Möglichkeit, diese irdische Welt als vor einer Anzahl von Jahren nicht gewesen und doch das Schaffen Gottes nicht erst mit ihr anfangend zu denken. Diese Erwägung nähert

[1] Dichterisch schön ist das von Baltzer in seinem Gedicht Die Weltschöpfung ausgesprochen. Vgl. Zöckler a. a. O. 2, 688.

In dem Licht der Ewigkeiten,
Vor der Welten Morgenroth,
Vor den Räumen, vor den Zeiten
Thront der Herr Gott Zebaoth.

Und am ersten Schöpfungsmorgen
War das stille Geiestrland
In sich selber noch verborgen
Unbewußt in Gottes Hand.

Schafft im Anfang Geisterheere
Und die Gründe der Natur;
Es entströmen Aethermeere
Im Beginn der Weltenuhr.

Und zum selbstbewußten Lichte
Weckte Gott den Engelchor
Für den Anfang der Geschichte
An der dunkeln Zukunft Thor.

uns bereits der Ableitung der Engellehre als eines nothwendigen Postulates. — Ebenso scheinen aber auch die Anfänge unseres Geschlechtes der Engellehre zu bedürfen. Das Wesen des Menschen bedarf zu seiner Entwickelung durchaus einer Anregung von außen und zwar jede Seite seines Wesens einer entsprechenden, das Geistige einer geistigen, die ihm gegenübertreten muß in einem creatürlichen Geist außer ihm. Da nun dieses im Anfang des Menschengeschlechts nicht kann durch Menschen geschehen sein, so weist der Anfang menschlicher Entwickelung darauf hin, daß unser Geschlecht nicht eine in sich geschlossene und sich genügende Totalität ist, sondern es bleibt eine Stelle, wo der Ring unserer Gattung das Eingreifen des Ringes einer anderen erwartet, die wir zwar nach ihrem Wesen zu construiren nicht vermögen, der aber die biblische Engellehre um so mehr entspricht, als die Engel vielfach verwandt sind für göttliche Mittheilungen an die Welt; zugleich ganz angemessen dem Charakter der vorchristlichen Zeit, wo der mittlerische Dienst von Creaturen eine weit wichtigere Stelle hat,[1] als im neuen Bund, der in Christus die unmittelbare Verbindung mit Gott bringt. Die Engel sind, wenn auch nicht leiblose, doch von Materie nicht beschwerte raumfreie Wesen, nicht in eine Sphäre eingeschlossen, sondern „das Universum ist ihnen schrankenlos geöffnet — Omnis spiritus ales."[2] — Durch die Engellehre ist ferner zur Anschauung gebracht der Reichthum des Geistes in den manchfaltigsten Formen. Auch ist es für die Lehre von Gott und dem Menschen wichtig, daß durch sie die Möglichkeit einer sündlosen Entwickelung anschaulich gemacht wird, also Endlichkeit und Sünde nicht identificirt werden darf. Sie werden von Christus als Vorbild der fröhlichen Erfüllung des göttlichen Willens dargestellt.[3] — Durch die Engellehre gewinnt die Würde Christi, der auch ihr Haupt ist, sowie die Herrlichkeit und Größe der Kirche, die auch sie umschließt.[4] Endlich für die Kämpfe dieser Zeit bildet diese Lehre dem christlichen Bewußtsein eine Bürgschaft, daß die triumphirende Kirche nicht ein leeres Ideal, ein ewiges Jenseits ist, sondern sie hat schon eine Gegen-

[1] Gal. 3, 19. Apostelgesch. 7, 53; vgl. Joh. 1, 51.
[2] Rothe nach Tertullian.
[3] Matth. 6, 10.
[4] Eph. 1, 10. Phil. 2, 10. Kol. 1, 16—20.

wart und die Gläubigen haben schon jetzt Bürgerrecht auch in ihrem Reich;[1] sie gehören zwei Welten an. Wir werden in ein Himmelreich, das nicht erst durch die Menschen gebildet wird, sondern das schon da ist, hineingeboren; das Himmelreich kommt zu den Menschen.

Dritter Hauptabschnitt.

Die Einheit Gottes und des Menschen.

Erste oder thetische Abtheilung.

Erstes Hauptstück: Die Religion.
Zweites Hauptstück: Die Offenbarung.
Drittes Hauptstück: Die Gottmenschheit.

Erstes Hauptstück.

Die Religion.

§ 46.

Gott ist als die Liebe sich selbst mittheilend, der Mensch dafür geistig empfänglich; die Wirklichkeit jenes Mittheilens und dieses Empfangens als Einheit gesetzt, ist Religion. Da Gott als Persönlichkeit eine untheilbare geistige Totalität ist, so hat die Religion ihre primitive Wirklichkeit nicht in einem der geistigen Vermögen, sondern in der Totalität des Menschen oder dem Gemüth.

Bockshammer, Offenbarung und Theologie 1822. Schleiermacher, Reden über die Religion; Christlicher Glaube Einleitung. Ueber Schleiermachers Religionsbegriff: Elwert, Vom Wesen der Religion Tüb. Zeitschr. 1835, 3. Kern, Das Leben in Gott ebend. 1830, 2. Olshausen, Stud. und Krit. 1830, 3. Stock, Die intellectuelle Auffassung der Religion Tüb. Zeitschr. 1839, 4. Reiff, Verhältniß von Philosophie und Religion ebend. 1839, 4. Schweizer, Die Dignität des Religionsstifters Stud. und Krit. 1834, 3. Derselbe, Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche I, 1863 S. 88 ff. Romang, System der natürlichen Religions-

[1] Hebr. 12, 22. Eph. 1, 21—23.

lehre 1841. Rothe, Ethik 1. Ausg. I, § 144 ff. S. 256—276. § 107 S. 227. 2. Ausg. § 115 S. 462—482. Carlblom, Das Gefühl in seiner Bedeutung für den Glauben im Gegensatz gegen den Intellectualismus innerhalb der kirchlichen Theologie unserer Zeit 1857. Erdmann, Ueber Glauben und Wissen 1837. Göschel, Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen 1829. Pfleiderer a. a. O. Biedermann a. a. O. S. 22—109. Köstlin, Der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand seine Bedeutung für Erkennen, Leben und Kirche 1859.

1. Das Resultat des ersten Hauptabschnitts (§§ 15—37) war, daß Gott sich selbst, Leben und Geist aus sich mittheilen will, das Resultat des zweiten, daß im Menschen Gott eine Creatur schuf, welche auf das Empfangen seiner vollkommenen Selbstmittheilung angelegt ist. Jetzt ist jene Selbstmittheilung und dieses Empfangen in seinem concreten Ineinander oder so zu begreifen, daß unbeschadet des Unterschieds zwischen Gott und dem Menschen, den die beiden ersten Hauptabschnitte feststellten, nun auch die Einheit beider zu Tage komme, und das geschieht durch die Religion. Diese ist zuerst im Allgemeinen begrifflich auf der gewonnenen Grundlage nach ihrer subjectiven Seite und ihrer objectiven Basis zu erörtern, sowie nach den Gesetzen ihres Werdens bis zu ihrer Vollendung, dann nach ihrer Verwirklichung zu betrachten. Unser § aber soll zunächst in psychologischer Erörterung negativ und positiv Bahn machen, um das Wesen der Religion zu verstehen. So berühren wir uns hier mit der nach Schleiermacher vielverhandelten Frage über den Sitz der Religion, die aber für uns nur einleitend ist; denn zum Mittelpunkt der Erörterung eignet sich diese Frage nicht, weil mit dem Ort, worin etwas ist, noch sehr wenig über die Sache selbst ausgesagt ist, wozu hier kommt, daß man kein geistiges Vermögen findet, das nicht nach Inhalt und Form auch anders als fromm bestimmt sein könnte,[1] wie ja selbst das Vermögen des Uebersinnlichen noch nicht Frömmigkeit ist, vielmehr seine Bethätigung auch unfromm sein kann. Wenn das Obige feststeht, daß des Menschen sämmtliche Vermögen eine Beziehung auf Religion haben, so kann die Frömmigkeit keinen particularen Ort unter unseren geistigen Vermögen besitzen. — Daß die Religion zum vollen Begriff menschlicher Natur gehöre, ergibt sich aus dem Begriff Gottes und des Menschen. Finden sich auch Einzelne oder Gemeinschaften ohne alle Religion, so beweist das Nichts hiergegen; wir haben

[1] Hiemit stimmt Rothe zusammen A. 2. § 117 Anm. 2.

den Menschen nicht zu messen nach empirischen Menschen, sondern den empirischen nach seinem Begriff. Alle Radien des Geistes streben zur Religion zusammen, so daß ein normaler Mensch nur der religiöse heißen kann. Wo die Religion fehlt, da ist entweder Unbildung, Rohheit, wenigstens ein Mangel in der Ausbildung des Vernunftwesens, oder Selbstverstümmelung. Selbst die Atheisten beweisen noch des Menschen wesentliche Bestimmung für Religion. Denn Keiner kann ohne Religion sein, ohne entweder Selbst- oder Weltvergötterung an die Stelle zu setzen, also verkehrte Religion. Ohne ein Absolutes kann die Vernunft nicht bestehen; das wahre Absolute ist aber das höchste Gut, Gott; und die Vernunft muß also auch das der Gottesidee entsprechende Verhalten verlangen, d. h. die Religion. Die wahre Theorie weist zur Praxis.

2. Das Wesen der Religion läßt sich nicht durch einzelne der geistigen Vermögen beschreiben, ist daher nicht ein bloßes Wissen, Wollen oder Fühlen. Daß sie nicht kann als ein Wissen oder Wollen definirt werden, das hat in classischer Weise Schleiermacher [1] erwiesen, indem er zuerst auf den Inhalt und dann auf die Form beider blickt. Zugestandenermaßen macht weder der meiste Inhalt des Wissens, wäre es auch Wissen von göttlichen Dingen, am meisten fromm, noch der Inhalt des Willens oder der Zweck und das Werk, denn auf die Gesinnung kommt es an; ebensowenig aber auch die Form des Wissens oder des Wollens. Denn jene hängt ab von der Klarheit und Vollständigkeit des Denkens, was auf den Inhalt zurückführte. Fände man aber das Wissen im Ueberzeugungsgefühl und hieße ein mit solchem Gefühl verbundenes Wissen fromm, so wäre ja vielmehr das Gefühl zum Charakteristischen der Frömmigkeit gemacht. Sollte dagegen die Form des Willens, die Gesinnung, die Frömmigkeit ausmachen, so würde damit abermals auf das Gefühl recurrirt, denn jede Willensbewegung geht aus von einer Erregung des Gefühls. Die Reinheit oder die Güte der Gesinnung wird erkannt an der Beschaffenheit der Lust oder Unlust in demjenigen Gefühl, das Antrieb für den Willen wurde. In der That muß man zugeben, es gibt auch ein Wissen selbst von Gott, das von Frömmigkeit verlassen sein kann; wenn nämlich die

[1] Christl. Glaube § 3.

persönliche Betheiligung dabei fehlt wie im Orthodoxismus oder Intellectualismus, und ebenso ist nicht jedes Wollen z. B. des göttlichen Gesetzes fromm, es gibt auch ein mechanisches, nur legales, das so lange nur äußerlicher Schein bleibt, als die persönliche Betheiligung fehlt. Weil nun diese allerdings im Gefühl ausgedrückt ist, so hat Schleiermacher die Richtung verbreitet, die Frömmigkeit überwiegend wenn auch nicht ausschließlich im Gefühl zu sehen. Allein wenn das Gefühl als drittes neben Wissen und Wollen als Vermögen des subjectiven Insichseins in geistiger Affection und Selbstempfindung gedacht wird, so wird sich zeigen lassen, daß auch mit ihm die Religion noch nicht beschrieben wäre. Wenn, wie Schleiermacher will, das Wesen einer Sache durch das bezeichnet wird, was, je nachdem es steigt oder fällt, das Maß ihrer Vollkommenheit ist, so müßte, was die Form anlangt, die stärkste Intensität des Gefühls auch die höchste Frömmigkeit sein. Allein wenn doch die Vollkommenheit einer jeden Sache nach ihrem Begriff oder darnach zu bemessen ist, ob sie diesem entspricht, den Begriff der Religion aber lediglich das Gefühl constituiren soll, so ist zu sagen: zu diesem Maßstab eignet sich das Gefühl für sich nicht. Die Stärke des Gefühls hängt sehr von der individuellen geistigen Organisation ab, sodann bürgt sie nicht für die Lauterkeit oder Gesundheit des frommen Gefühls. Die Lauterkeit kann auch nicht an dem Gefühl für sich gemessen werden, weil es auch unreine Gefühle geben kann; sondern es wird zu einem objectiven Maßstab überzugehen sein, dem die Frömmigkeit, um vollkommen zu sein, entsprechen muß, in letzter Beziehung zur Idee Gottes, die für das Erkennen ist. Gälte dem Gefühl nicht ein objectiver Maßstab, so wäre es autonom und, wie es ist, so wäre es gut.[1] Im Gefühl als subjectiver Erregung für sich haben wir die Gottesidee nicht, sondern irgendwie im Erkennen, wenn dasselbe auch keineswegs schon ein begriffliches wissenschaftliches sein muß. Mithin kann das Wesen reiner Frömmigkeit nicht beschrieben werden, ohne auf ein Wissen als Maßstab derselben zu recurriren, dem das Gefühl entsprechend sein muß. Sieht man aber auf den Gefühlsgehalt, so wird in dem frommen Gefühl auch die Beziehung auf eine bestimmte Gottesidee mitwirken und von deren correcter oder getrübter Beschaffen-

[1] Vgl. Martensen, De autonomia conscientiae sui humanae 1837.

heit, kurz von ihrer Vollkommenheit wird auch die Frömmigkeit bedingt sein. Eine Frömmigkeit z. B., die nur Gottes physische Eigenschaften kennt, wird tiefer stehen als die, welche von seiner Heiligkeit oder gar von seiner Liebe weiß. Nicht bloß der Wille und die Intelligenz, auch das Gefühl an sich kann die Stätte wie für das Höchste, so auch für das Verkehrteste sein.

Anmerkung. Ueberschauen wir diese drei Versuche, die Frömmigkeit als ein Wissen oder Wollen oder Gefühl zu bestimmen, so zeigt sich uns noch eine andere gemeinsame Eigenthümlichkeit. Soll in der Frömmigkeit nur das rein subjective Gefühl in Betracht kommen, als geistige Selbstempfindung, so ist sie reine Beziehung auf sich. Das Object würde da vielmehr auch wieder das Subject, sie würde ein Innewerden der eigenen Göttlichkeit und eine pantheistische Auffassung wäre damit wohl verträglich. Aber ganz ähnlich in den zwei anderen Fällen. Die consequente Ausbildung der Theorie, welche die Religion in dem Willen sieht, ist die Annahme, daß Gott die gute durch den Willen zu realisirende Weltordnung, also Aufgabe und Product sei (Fichte). Ebenso, ist die Frömmigkeit Wissen oder in seiner Spitze gedacht „absolutes Wissen", so hört gleichfalls die Beziehung zu Gott als einem Anderen auf. Das absolute Wissen ist das sich selbst denkende nichts Anderes außer sich kennende Denken. Jede dieser Theorien führt consequent ausgebildet auf eine der möglichen Hauptformen des idealistischen Pantheismus. Der Grund hiervon ist, daß diese drei, Denken, Wollen, Fühlen Selbstbethätigungen des Subjectes sind, in welchen ihm in verschiedener Weise vergönnt ist, sich selbst zu setzen; werden nun diese Functionen belassen als das was sie sind, secundäre Bestimmtheiten des Geistes als des primären Ganzen, der eine gesetzte gegebene Größe ist: dann bleibt es möglich zu sagen, daß sie auf Grund des Gesetztseins, der absoluten Abhängigkeit, sich setzend verhalten jedes in seiner Sphäre; aber wenn irgend eine derselben losgerissen vom Ganzen für das Ganze gelten will und als das Höchste an die Stelle der Einheit gesetzt wird, sei es auch unter dem Namen der Religion, so wird die secundäre Stellung geleugnet, so bleibt nur ein Sichselbstsetzen übrig, das nicht auf der Basis des Gesetzseins steht; und indem von allem absoluten Gesetztsein abstrahirt wird, wird eben damit für die Religion die Grundvoraussetzung aufgehoben. Wo dagegen diese Functionen als die einzelnen begriffen werden, die sie sind, da bleibt auch die Möglichkeit und Nothwendigkeit, sie als begrenzt durch einander und als gesetzt durch eine höhere Freiheit anzusehen, die nicht wieder durch sie noch durch sich selbst gesetzt sein kann, sondern durch Gott gesetzt sein muß.

3. Ebendaher können wir die Religion auch nicht durch Zusammennehmen von irgend zweien jener drei Grundfunctionen richtig beschreiben und sie bestimmen als Einheit von Wissen und Wollen oder von Wissen und Gefühl oder von Gefühl und Wollen. Das erste wäre die früher gangbare Wolff'sche Definition der Religion als eines modus Deum

cognoscendi et colendi. Allein eine Erkenntniß Gottes und ein Wollen seines Willens ist noch nicht Frömmigkeit ohne persönliche Betheiligung und Gottesgemeinschaft. Ja ohne sie ist auch nicht einmal wahre Erkenntniß Gottes möglich. Ebenso gehört es zur religiösen Beschaffenheit des Willens, daß ihm ein auf Gott bezogenes Gefühl als Impuls und Trieb beiwohne. Als Wissen und Gefühl beschreiben die mehr speculativen Mystiker die Religion, als Einheit von Wollen und Gefühl die practischen. Jenen ist die Frömmigkeit Seligkeit der Gotteserkenntniß, diesen die Seligkeit der Liebe zu Gott. Aber da wäre Wissen und Wille auseinander gerissen, während sie für die Religion untrennbar müssen vereinigt sein. Denn es kann weder eine Richtung des Willens auf Gott geben, ohne daß ein Wissen da ist von dem Ziel und Inhalt des Strebens, das ja als frommes ein durch Gott Bestimmtseinwollen ist, noch kommt ein religiöses Wissen ohne religiösen Trieb und Willen zu Stande, denn der Wille muß dem Geist die Richtung zum Göttlichen geben oder darin festhalten, wenn es zu wirklicher Frömmigkeit kommen soll, und sie selbst ist ein geistiges Verhalten, keine pure Passivität in ihr; es ist in ihr die höchste Energie des Geistes, wenn diese auch nur bewirkt, daß die lebendigste Empfänglichkeit für Gott hergestellt werde.

4. So wird also nur übrig bleiben, für die Religion alle diese drei Functionen, nicht eine bloß und nicht zwei als constitutive Momente derselben zu fordern. Was wir bisher apagogisch gesehen haben, daß alle drei Grundkräfte des Geistes zur Religion als Coefficienten zusammengehören, das wird auch durch die H. Schrift bestätigt und läßt sich positiv begründen. Der ganze Geist in seiner Energie wird für die Religion in Anspruch genommen, wenn es heißt: Wir sollen Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe und aus allen Kräften.[1] In der Religion handelt es sich ja nicht um Empfangen dieser oder jener Gabe Gottes, sondern um das Aufnehmen Gottes, um die Gemeinschaft mit dem ganzen, d. h. persönlichen Gott, um seine Huld und Gnade. Daher ist subjectiverseits Religion noch nicht verwirklicht, wenn nicht auch der Mensch als Einheit in seiner gottebenbildlichen Totalität zu Gott in lebendige

[1] Matth. 22, 37 ff. Marc. 12, 28—31. 1 Joh. 4, 8.

Beziehung tritt. Erkennt die Frömmigkeit nicht dunkel oder klar Gott als ihr Object, so kann sie auch nicht wissen, womit sie im Fühlen und Wollen zu thun hat. Das Object kann aber in geistiger Weise und bewußt nur gegeben sein durch Erkennen, das allerdings, wie wir später sehen, auf einer zuvorkommenden That Gottes an und in dem Menschen ruhen muß. Ebenso ohne Hinbewegung zu Gott, ohne Activität des Willens ist wirkliche Frömmigkeit nicht möglich.[1] Ein bloß unwillkürliches gleichsam naturwüchsiges Gefühl z. B. der Allmacht, der absoluten Abhängigkeit von Gott wäre noch nicht Frömmigkeit. Gibt es doch sogar ein unfrommes Gefühl der absoluten Abhängigkeit.[2] — Wiederum ohne das verinnerlichende Gefühl bliebe das Object, Gott, nur entweder ein Object für den Willen, ein Sollen oder ein äußerlich bleibendes Object für das Erkennen, jenes wäre Practicismus, dieses Intellectualismus; beides ist nicht Religion. Das Gefühl ist der Ort, wo das, was dem Willen oder Erkennen gilt, auch zum subjectiven, persönlichen Leben wird.

5. Wenn aber, wie gezeigt, jene drei Functionen zur Constituirung der Frömmigkeit zusammenwirken müssen, so fragt sich nun weiter: ist ein simultanes Zusammenwirken derselben möglich? und wenn dieses, ist die Frömmigkeit auf solche Momente beschränkt, wo dieselben zusammenwirken im Gleichgewicht, oder kann sie auch in dem relativen Auseinandertreten dieser Functionen Existenz haben?

[1] Damit ist das wahre Moment in den Bestrebungen derer anerkannt, welche im Gegensatz zu absolutem Abhängigkeitsbewußtsein das Wesen der Religion in der Freiheit, in dem Streben nach Erhebung über die Endlichkeit sehen oder begründen wollen. Unrichtig ist aber dabei, wenn sie für diesen Trieb zur Erhebung über die Endlichkeit nicht einen Zug des lebendigen Gottes voraussetzen wollen, der sich als die unendliche Macht im absoluten Abhängigkeitsgefühl dem Geiste offenbart auch für das Bewußtsein, damit der Wille diese Abhängigkeit bejahe. Wird aber nicht, dem objectiven Sachverhalte gemäß, von objectiver Gottesthat oder Selbstbezeugung ausgegangen, sondern nur von menschlicher Freiheit und Thätigkeit des Erkennens und Wollens, so wird die Gottesidee zum bloß subjectiven Product und der ganze weitere religiöse Proceß wird dann den einseitig subjectiven Charakter nicht wieder los. Gegen diesen Abweg muß aber schon die Erwägung sichern, daß schon jener Zug der Freiheit zur Erhebung über die Endlichkeit von Gott stammen muß, Gott aber nicht deistisch gedacht werden kann der gesetzten Welt gegenüber, sondern „in ihm leben, weben und sind wir.“

[2] Jac. 2, 19.

Sie alle sind für das Gottesbewußtsein empfänglich, werden dafür in Anspruch genommen, wie sie es zu ihrer Vollendung bedürfen; sie sind mitthätig für die Constituirung der Religion und ihre Isolirung oder Unthätigkeit ist durch diese verwehrt. Da nun aber das Vorherrschen der einen Function z. B. des Wollens, oder des Gefühls als bloßer Selbstempfindung zur Kehrseite hat die Zurückdrängung der anderen für die betreffenden Momente, so muß die günstigste Stellung des Geistes für die Verwirklichung der Religion ein Zustand sein, der weder im Erkennen aufgeht, noch im bloßen Selbstgefühl oder Wollen, sondern wo der Geist in der concentrirten Einheit seiner Kräfte lebendig und als Totalität Gott, der eine Totalität ist, in Empfänglichkeit zugewandt ist. Es gibt ein solches simultanes Zusammenwirken derselben, ihre Simultaneität, die in Gott absolut ist, kann abbildlich im Menschen vorkommen und Zeitmomente erfüllen. Könnte doch schon ein Wechsel zwischen den entgegengesetzten Actionen des Aussichheraustretens und des Insichhineinbildens nicht stattfinden, wenn nicht als Durchgangspunkte Momente des Gleichgewichts von Wissen und Wollen gegeben wären, in welchen zwar der Mensch zugleich in sich sein wird, aber keineswegs wird er in diesem geistigen In- und Beisichsein nur *sich* empfinden müssen. Wissen und Wollen sind im Gefühl nicht ausgelöscht, sondern wirken als Potenzen darin fort, wie denn sonst unbegreiflich wäre, daß alsbald wieder Momente des Uebergewichts nach Seiten des Erkennens oder Wollens folgen können. Es kommt dabei in Betracht, daß jene sogenannten Grundkräfte nicht als *Theile* der Seele anzusehen sind, sondern in jeder ist die ganze Seele, aber in verschiedener Bestimmtheit. Es bedarf daher nur einer gesteigerten Lebendigkeit des Geistes, eines wirklichen Zusammenwirkens — Mitwirkens der Factoren, die in jeder Existenzform des Geistes beschlossen sind, so haben wir die concentrirte Einheit des Geistes ohne einseitiges Uebergewicht des einen der drei Factoren, die wir suchen. Diese primitive, aber auf allen Stufen wiederkehrende Totalität, nennen wir *Gemüth*.[1] Das Wort Gemüth oder *Herz* verdient den Vorzug vor dem Ausdruck Gefühl,

[1] Auch Schleiermacher, Christl. Glaube I, S. 8 billigt den Steffens'schen Ausdruck: unmittelbare Gegenwart des ganzen ungetheilten Daseins.

weil „Gefühl“ einseitig zu subjectiver Auffassung der Religion neigt. Auch wird durch Gemüth oder Herz die Totalität des lebendigen Geistes besser ausgedrückt. Die subjective Betheiligung dagegen ist in dem Ausdruck Gemüth vollkommen gesichert aber die Mitwirkung der anderen Factoren zugleich gesetzt.

Ist nun aber die Religion zunächst eine Bestimmtheit des Geistes in seiner ursprünglichen Einheit oder Totalität, so fragt sich: sind zur Frömmigkeit nur die Momente jenes Ineinander, jener zusammengefaßten gesammelten Lebendigkeit des Gemüths zu zählen oder auch Lebenszustände, wo der Geist in einer der besonderen Functionen steht, z. B. des Erkennens oder Wollens? Primitiv erzeugt sich freilich das Leben der Religion in der Ganzheit des Gemüths, in Momenten ungetheilter, harmonisch zusammenwirkender Kraft und Lebendigkeit, da durch kein einzelnes Vermögen für sich Religion entstehen kann. Aber auf die Augenblicke des ungetheilten Daseins die Religion beschränken, hieße sie ausschließen von einer großen Reihe von bewußten Momenten, während sie auf alle Anspruch macht. Da entstünde aber der doppelte Uebelstand, daß viele Zeitmomente nothwendig unfromm, und daß die Religion nicht im Stande wäre, als Princip zu wirken und beseelend sich alle Kräfte zu assimiliren, wodurch doch diese ihre eigene Harmonie und Vollendung erst erlangen können. Wir sagen also: der Geist der Religion kann sich auch fortsetzen in den Functionen bei ihrem relativen Auseinandertreten, wie wir ja auch von einem Geist des Gebetes außerhalb der eigentlichen Momente der Andacht wissen (48, 3), und dieses, weit entfernt der Religion zu schaden, vermittelt, da immer wieder Momente der ungetheilten Concentrirung eine Stelle haben, für diese eine immer höhere und reichere Einheit. Es muß auch ein religiöses Wissen, Wollen und Fühlen geben, alle diese einzelnen Functionen sind der Religion fähig und bedürftig, wie ja auch die entsprechenden Vermögen für den Begriff der Religion mit constitutiv sind. Schöpferisch sind die Momente in der Religion, wo das Gefühl nicht aufgeht im Innewerden eines einzelnen Lebenszustandes von Lust oder Unlust, der Wille und die Erkenntniß nicht hingegeben ist an ein einzelnes Object, sondern wo die Seele bei sich ist, aber um in concentrirter Einheit ihrer Kräfte sich zu Gott zu erheben; die anderen Zustände sind theils vor-

arbeitender, theils verarbeitender Art. — Wenn nun die Religion Sache des Gemüthes oder Herzens ist, so haben wir damit den psychischen Umkreis bezeichnet, den sie verlangt, aber da in demselben Gebiet möglicherweise auch noch Anderes vorkommt, so ist damit die Frömmigkeit noch nicht zureichend beschrieben. Nicht alle Momente des ungetheilten geistigen Daseins müssen fromm sein; denn so gewiß es nur die Religion ist, durch welche alle Kräfte zu vollständiger Entwickelung und Einheit kommen können, so ist doch der Entwickelung des Menschen, auch der Religion eine gewisse Einheit vorauszusetzen, die noch nicht selber wirkliche Religion ist.

§ 47. Wesen der Religion.

Die Religion ist lebendige gegenseitige Bezogenheit Gottes auf den Menschen und des Menschen auf Gott. So ist sie von Gottes Seite Selbstbezeugung zunächst seiner Erhabenheit und Macht, weiterhin seines Willens, von des Menschen Seite primitiv Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit von Gott und Hingabe an ihn. Da sie von Gottes Seite mittheilende Beziehung Gottes auf den Menschen ist, so wird auf Grund der absoluten Abhängigkeit und Demuth der Mensch in der Religion erfüllt von göttlichem Leben in Erkenntniß, Freiheit und Seligkeit.

1. Religion ist ein Lebensverhältniß zweier, Gottes und des Menschen, kann also nicht sein, wo nur ein Glied des Gegensatzes lebendig dabei ist. Wäre nur das Subject, so möchte es zu einem idealen Selbstgefühl, vielleicht in Unterscheidung des idealen Ich von dem empirischen kommen, aber wenn nicht hierin wenigstens ein Keim der Unterscheidung des menschlichen Ich von einem realen Anderen enthalten ist, so würde nicht von einem religiösen Verhältniß, sondern nur von einem sittlichen Verhalten zu sich selbst zu reden sein. Abhängigkeit von sich selbst ist vielmehr nur Freiheit. Wäre nur der göttliche Factor wirksam, so könnte von absoluter Abhängigkeit nicht die Rede sein, noch von Mittheilung, denn da fehlte das, was absolut abhängig ist. Es ist nicht zufällig, daß die Religion alten und neuen Testamentes sich selbst

mit dem Namen eines **Bundes** bezeichnet, womit vielleicht selbst das Wort religio zusammenhängt. Denn in dem Bunde ist eine Gemeinschaft zweier ausgesagt, die beiderseits als festes, gleichsam bindendes Lebensverhältniß gedacht wird.

2. Betrachten wir die objective und subjective Seite dieses Verhältnisses im Allgemeinen für sich. Der Mensch kann nicht für sich allein Religion erzeugen oder machen. Manche zwar meinen das und nennen es natürliche Religion, wenn sie sich mit Gedankenbildern von Gott beschäftigen, die sie sich gemacht, oder nennen sie sittliches Handeln, Unterwerfung unter ein Gesetz Religion; oder endlich gewisse höhere Gefühle, in welchen die Seele gleichsam vibrirt. Aber der Verkehr mit den eigenen Gedankenbildern und den durch sie erzeugten Gefühlen ist nur eine Art Verkehr mit sich selbst und nicht Religion, und ähnlich verhält es sich mit der Unterwerfung des Willens unter Gesetze, die das sittliche Bewußtsein oder Gewissen vorschreibt. Religion setzt ein Göttliches und ein Innewerden des Göttlichen als ihr a priori voraus; ihr Ziel und Streben aber ist die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott. Es ist ihr zu thun um richtige Gestaltung des an sich vorhandenen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, um seine gegenwärtige Huld und Gnade, weiterhin um Erkenntniß seiner Herrlichkeit und um gottgefällige Selbstgestaltung, mit einem Wort um die sich stets erneuernde **Gottesgemeinschaft**. Nun ist aber der Mensch schon ursprünglich nur von Gott gesetzt. Wir können die Gottesidee schon ursprünglich nur haben durch Gott und Gottes That; schon insofern ist Religion nicht reine That des Menschen, sondern kommt nur auf Grund der göttlichen That zu Stande. Die göttliche Thätigkeit, welche die Vernunftanlage pflanzte und mit ihr die Fähigkeit, ihn zu vernehmen und sein inne zu werden, muß das Grundlegende auch bleiben. Und nicht bloß erhält Gott die Welt, und mit ihr die menschliche Fähigkeit, die Gottesidee zu fassen, sondern durch ihn wird auch die Gottesidee lebendig und wirksam. Wir wissen in jedem Augenblick Gott nur durch Gott und durch seine lebendige manchfache Bezeugung wird die Religion, wo sie ist, in ihrem Fortgang erhalten. Was so dem Subject von Causalität für die Religion übrig bleibt, ist das Sichhaben, Fühlen, Wissen, Wollen

in der Abhängigkeit von Gott auf Grund eines perennirenden Lebenszusammenhanges mit Gott.[1]

Andererseits ist aber für das Wesen der Religion ebenso wesentlich die subjective Seite. Subjective Religion oder Frömmigkeit ist eine lebendige Bezogenheit auf Gott, also nicht Quietismus. Mit dem Erlöschen der lebendigen Bethätigung des Subjects würde die Religion erlöschen. Gehört doch auch zur Selbstbezeugung Gottes, damit sie erreiche was sie will, eine Thätigkeit des Menschen. So folgt, daß Religion dem Menschen nicht gleichsam von außen kann angethan werden, ja auch nicht angeboren sein. Sie ist eine Lebensbethätigung des schon Seienden. Also ist sie auch nicht durch äußere Offenbarung für sich zu setzen; ebensowenig ist sie da, wo einer nur durch die Gemeinschaft passiv bewegt wäre, ohne einen focus eigener subjectiver Frömmigkeit. Diese Bethätigung des Subjects ist aber von der Art, daß sie sich nicht als etwas Primitives weiß, sondern sie weist durch sich selbst auf eine primitive That Gottes zurück.[2]

3. Diese lebendige Bezogenheit zwischen Gott und dem Menschen ist auf des Menschen Seite vor Allem Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit von Gott, welche aber, damit Frömmigkeit zu Stande komme, anerkannt und bejaht sein will. — Die absolute Abhängigkeit, die keinen Widerspruch gegen die menschliche Freiheit bildet, ist gegeben durch das Grundverhältniß zwischen Gott und der Welt. Gott allein ist das selbstgenugsame sich und alles außer ihn schlechthin setzende Leben, die Creatur ist sogar in ihrem Sein das heißt schlechthin von Gott abhängig. Die Abhängigkeit des Menschen von den Naturmächten ist von dieser absoluten Abhängigkeit specifisch verschieden, denn sie hat ein theilweises Freiheitsgefühl der Welt gegenüber zu ihrer Begleitung und Grenze, ja dieses Freiheitsgefühl der Natur gegenüber steigert sich durch das Bewußtsein, daß die Natur mit uns von einem Höheren schlechthin abhänge. „Ist Gott für mich, wer mag wider mich sein?“ Wo immer also, auch im Heidenthume wirkliche Frömmigkeit ist, da ist

[1] Darin ist allerdings der Factor der Freiheit enthalten. Wenn aber jetzt Manche diese für die Religion so geltend machen, daß sie sie mit der Abhängigkeit coordiniren, so vergessen sie, daß auch die Existenz der Freiheit stets von Gott abhängt.

[2] Das liegt auch darin, wenn Schleiermacher das absolute Abhängigkeitsbewußtsein in einem „Getroffensein“ von Gott begründet sieht.

auch wie Erhebung über die Natur und Sichtbarkeit, also Freiheit ihr gegenüber, so Gefühl oder Innewerden absoluter Abhängigkeit gesetzt gewesen durch Erfahrung eines Eindrucks von Gottes gegenwärtiger unendlicher Macht, mag auch die Ausprägung dieses Gefühls in Vorstellung oder Begriff unvollkommen, z. B. polytheistisch, also mit dem Grundgefühl im Widerspruch sein. Jedoch kommt die Freiheit auch noch in anderer Weise als der Natur gegenüber, für die Religion in Betracht, nämlich auch Gott gegenüber, ohne einen Widerspruch gegen die göttliche Macht zu bilden, durch welche die Freiheit gesetzt ist und besteht. Wir werden das bloße Gefühl absoluter Abhängigkeit noch nicht mit Schleiermacher schon Religion nennen dürfen. Da es auch (S. 548) ein widerwilliges Gefühl dieser Abhängigkeit gibt, so ist zur subjectiven Religion noch zu fordern die Bejahung, das Wollen dieser absoluten Abhängigkeit und des Gefühls derselben und das ist die Demuth, die Grundlage, ja erste Daseinsform aller Frömmigkeit. Wir haben aber ferner [1] auch gefunden, daß wie das Gefühl und der Wille, so auch ein Erkennen schon zur Constituirung der Religion gehört und ebenso zum Wachsthum. Das Innewerden der absoluten Abhängigkeit ist in dem Menschen ein bewußter Lebenszustand und heller oder dunkler, Bewußtsein von der absoluten göttlichen Causalität oder Macht. Vermöge der Demuth fühlen und wissen wir, daß wir ohne Gott nicht leben können, daß in ihm der Urquell und das Ziel unseres Lebens liegt, aber so, daß wir diese Abhängigkeit von ihm auch wollen, ihr Bewußtsein pflegen und gegenwärtig erhalten können. Und da Gott sich dem Gefühl nicht bloß als die Macht, sondern auch als die Heiligkeit und Gerechtigkeit, endlich als die Liebe bezeugen, und dem Gemüth einen entsprechenden Eindruck von sich geben kann, so kann sich eine immer reinere und reichere Anschauung und Erkenntniß von Gott bilden.

Anmerkung 1. Obwohl nun aber nach dem Ausgeführten die Religion nichts Unwillkürliches ist und kein bloßes Naturgewächs, mithin von Haus aus ethischer Art, so folgt daraus doch nicht das Recht, das Gewissen als ihren Anfang zu setzen. Das erste Moment in ihr ist vielmehr die absolute Abhängigkeit, dieses vom Willen Unabhängige, unwillkürlich Vorhandene und sich Bezeugende. Erst das Zweite ist dann, daß der Mensch sich seiner Wahrheit, d. h. dieser Abhängigkeit gemäß verhalte damit er fromm sei. Allerdings also gehört zur Religion, damit

[1] § 46.

sie wirklich werde, auch Freiheit im Verhältniß zu Gott, nicht bloß absolute Abhängigkeit. Beides zu setzen wäre dann ein Widerspruch, wenn unsere Freiheit als absolute sollte gedacht werden. Aber beides stimmt zusammen, wenn in demselben göttlichen Willen, von welchem wir in unserem Sein absolut abhängig sind, das Wollen unserer Freiheit, das Wollen der Bethätigung unserer Kräfte eingeschlossen ist, durch welche unser Sosein wenigstens mitbestimmt wird. Die Freiheit Gott gegenüber im Gebrauch unserer Kräfte hebt also nicht auf, daß wir wie schlechthin ohne unser Zuthun von ihm gesetzt, so stets in unserem Sein von Gott absolut abhängig sind. Und diese auf das Sein sich erstreckende Abhängigkeit erfährt durch unsere Freiheit keine Beschränkung. Falsch ist mithin der Satz: man könnte in der Frömmigkeit ebenso gut absolute Freiheit, wie absolute Abhängigkeit sehen.[1]

Anmerkung 2. Hase will Gott und den Menschen so unterscheiden: dieser sei der werdende Gott, Gott der vollkommene Mensch. Bei solcher Bestimmung würde für eine absolute Abhängigkeit allerdings keine Stelle bleiben, aber auch nicht für Gottes absolute und schöpferische Freiheit. Die richtige Unterscheidung beider muß auf den Begriff von Gottes Aseität und alleiniger Selbstgenugsamkeit zurückgehen, die nicht Ziel oder Aufgabe des Menschen sein kann.

4. Die Frömmigkeit ist die höchste Stufe des Selbstbewußtseins, ja die höchste Lebensform des Geistes überhaupt.[2] Zwar fehlt es nicht an Solchen, die sagen, die absolute Einheit sei erst erreicht, wenn der Geist nicht mehr Gott objectiv sich gegenüber habe; die Religion stehe noch im Dualismus, denn sie halte am Unterschied zwischen Gott und dem Menschen fest, also sei erst im absoluten Wissen oder in dem absoluten Freiheitsgefühl, durch die dieser Dualismus überwunden werde, die höchste Einheit erreicht.[3] Allein Dualität ist nicht Dualismus, sondern Voraussetzung lebendiger Einheit. Dagegen käme gerade durch jene Theorien ein Dualismus in den Menschen, denn soll das Denken zur Vollkommenheit nur kommen können durch ein absolutes Wissen, von welchem das Religiöse und Ethische absorbirt oder ausgeschlossen würde, so hieße das, der theoretische Geist stehe in wesentlichem Widerspruch mit der Welt des Willens und Gemüths und darin latitirt Dualismus, und ähnlich verhält es sich, wenn ein absolutes Freiheitsbewußtsein als das Ziel imaginirt würde. Während jede Art des Pantheismus entweder die Welt von Gott oder Gott von der Welt absorbirt werden läßt, mithin beide als sich ausschließende feindliche

[1] Das erkennt auch Lipsius a. a. O. § 29. 38 der 2. Ausg. 1879 an.

[2] Vgl. Schleiermacher, Christ. Glaube I, § 5.

[3] Oder gar erst in atheistischem s. g. „Monismus".

Größen behandelt, so ist es der Religion gegeben, widerspruchslos die oberste, alle Gegensätze in sich einigende und bestätigende Einheit zu erreichen, ja zu erfahren, weil wir mit der Welt und allen ihren Sphären uns von Gott absolut abhängig und in ihm schlechthin geborgen wissen.

5. Inhalt der Religion. Von Gottes Seite kommt Religion durch Mittheilung göttlichen Lebens zu Stande. Die Mittheilung ist vermöge der Liebe Gottes Selbstmittheilung, aber immer auf dem Grunde der absoluten Abhängigkeit von ihm und durch Bejahung derselben, welche die göttlichen Kräfte an sich zieht. Diese Mittheilung gestaltet sich dem göttlichen Wesen, und dessen Inhalte gemäß. Sie ist erstens gerichtet auf die Erkenntniß der Wahrheit, sei es auch zunächst in Form der Ahnung oder geistigen Intuition so zwar, daß die mitgetheilte Erkenntniß auch Sache des Gefühls und Willens wird. Das Gefühl für sich kann, nur mit sich selbst beschäftigt und auf sich bezogen, leicht einseitig und eigennützig werden. Aber im wahren Erkennen Gottes ist reine Freude an dem Gegenstand, den der Geist in sich walten läßt. Auch die Erkenntniß Gottes ist Selbstzweck, ein Gut in sich selbst. Auch das Erkanntwerden Gottes ist Gottes Verherrlichung, wie des Menschen Seligkeit. Aber die religiöse Erkenntniß Gottes ist von der dialektischen und discursiven unterschieden. Es bedarf zu jener keiner Gelehrsamkeit noch hoher intellectueller Ausbildung, sie ist garnicht Sache der Gebildeten als solcher, sondern Sache des einfachen gläubigen Gemüthes, das in ursprünglicher Weise des gegenwärtigen Gottes inne wird. Auch in dem vollendeten religiösen Erkennen wird aber der Unterschied von Object und Subject nicht ausgelöscht sein. Zwar das wahre Wissen von Gott entsteht nur durch ein Sein und Sichwissen Gottes in uns, das Wissen setzend ist, seine Gedanken zu unseren Gedanken macht, aber all unser wahres Wissen von Gott ist dadurch vermittelt, daß wir wissen, von Gott gedacht, gewußt, geliebt zu sein. Und so weiß weder Gott sich als uns, obwohl wir als sein Werk in sein Sichwissen eingeschlossen sind, noch wissen wir uns als Gott, obwohl er in unserm Wissen mit enthalten ist, sondern ihn wissen wir als den Setzenden und Gebenden, uns als von ihm Gewollte und Empfangende. So bleibt der Unterschied bewahrt. Aber nur weil Gott die Wahrheit ist, gibt es etwas in sich Wahres, also wirkliche Er=

kenntniß. — Aber nicht minder empfängt der Fromme auch Antheil an der göttlichen **Freiheit**, nicht bloß in dem negativen Sinn der Befreiung von endlichen Begehrungen oder der Unabhängigkeit von der Welt, wie die Freiheit der Apathie oder der Ataraxie, die den Geist in Armuth und Oede beläßt, sondern in dem Sinn der positiven Kraft, mit der sich der Fromme ausgestattet weiß, der Macht der Weltüberwindung,[1] ja der Aneignung derselben zum Organ und Darstellungsmittel. Dieses Kraftgefühl, den königlichen Geist verleiht das Christenthum, wenn es verkündet: „Alles ist euer", der Sieg mitten im Kampf und scheinbaren Unterliegen.[2] Hat der Mensch seine Isolirung, auch die des Willens Gott gegenüber aufgegeben in Hingabe an Gott, der seinerseits diese Hingabe erwiedert in Mittheilung seines Sinnes und Geistes, so will der Fromme, was gelingt, und es geschieht, gelingt, was er will. — In dem freien Leben der Liebe und Erkenntniß, das die Religion gibt, ist der Mensch auch theilhaft der **Seligkeit**. Man unterscheidet glückselig und selig so, daß das letztere Wort auf den idealen unendlichen Gehalt blickt, das erstere nicht. Selig ist, wer des höchsten Gutes theilhaft ist. Dazu gehört, daß alle Kräfte in Energie und Harmonie ungehemmt spielen. Da nun in der Religion alle Kräfte ihre teleologische Vollkommenheit haben und Gott selbst für den Geist das höchste Gut geworden ist, wie sollte da die Seligkeit fehlen? Nimmt man hinzu, daß in der Religion der Mensch nicht bloß als einzelner isolirter vor Gott dasteht, sondern daß von dem Gott, der für ihn ist, Alle gewollt sind als theilhaft werdend der Gotteserkenntniß, Freiheit und Seligkeit, so ist in ihr nicht bloß das persönliche Selbstbewußtsein befriedigt, sondern auch das erweiterte oder das Gattungsbewußtsein. In dem Anschauen und Genießen Gottes, wie in dem liebenden Umfassen der Gemeinde Gottes als der Familie des kinderreichen Vaters, die ihn erkennen dürfen, wie sie von ihm erkannt sind, feiert der Geist den ebenso lebensvollen, als stillen und seligen Sabbath.

[1] 1 Joh. 5, 4. 5.
[2] Joh. 16, 33. 1 Kor. 3, 22.

§ 48. Glaube.

Der Glaube als Sache des Herzens ist die religiöse Grundthätigkeit, Activität und Empfangen in sich einigend. Beides manifestirt sich in der wesentlichsten Function des Glaubens, dem Gebet. Er ist aber im Zeitleben im Werden, d. h. in der Allmählichkeit des Wachsens.

1. Den solennen Ausdruck für das normale Verhalten des Menschen in der Religion hat auf Grundlage des A. T. das Christenthum an dem Wort Glauben, *πίστις*. Er bezeichnet treffend die Stellung des Gemüthes zu Gott, durch welche mittelst göttlicher Herablassung die Religion sich verwirklicht. Denn in der *πίστις* nach ihrem biblischen Sinn haben sich einmal lebendige Empfänglichkeit und Freithätigkeit geeinigt. Zwar das von Gott gewirkte Erregt- oder Bestimmtwerden ist in der Religion das Erste. Aber die Wirkung ist nicht ein bloßes Erleiden. Gott will nicht bloße Passivität; sein Thun ist erregend zur That. Folgt nun der Wille freithätig dem Zuge zu Gott,[1] so einigt sich Selbstbestimmung und Bestimmtwerden in dem durch Gott bestimmt sein Wollen. Und nun hat der durch Gottes Kraft bestimmte und erfüllte Wille, wonach er verlangte; er wird erhoben über das Sichtbare und über sich selbst durch Hängen an dem Unsichtbaren,[2] das ebenso verläßlich, wie zugänglich ist. — Nicht minder aber liegt in der *πίστις* auch das Moment des religiösen Erkennens. Oft zwar wird das Wort Glaube auch in dem Sinn von Meinen, von einem formell unvollkommenen, d. h. unklaren, ungewissen Wissen gebraucht, das kaum ein subjectives Ueberzeugtsein ist; und nach der inhaltlichen Seite bezeichnet man mit Glauben oft ein unvollständiges Wissen, das bei dem Allgemeinen stehen bleibt oder bloß Historisches zu seinem Gegenstande hat. Allein statt dessen ist im religiösen Glauben vielmehr feste Gewißheit, ja die Urgewißheit von Dem, worin alles Andere erst seine Begründung hat. Denn im Glauben wird die Gegenwart Gottes im Geiste vernommen und zwar als gemeinschaftstiftende zwischen Gott und dem Menschen, daher liegt auch nach der inhaltlichen Seite in dem Glauben

[1] ὑπακοὴ πίστεως Röm. 1, 5.

[2] Hebr. 11, 1.

schon ein principielles oder keimartiges Wissen einer Totalität, eines Ganzen, denn er ist mit dem gegenwärtigen Gott verbunden.[1] Es ist in ihm eine Lust, wie an allen Mittheilungen Gottes, so an Gotteserkenntniß; und was er von solcher fundamentalen Erkenntniß in sich hat, das kann und soll die denkende Function aus sich heraussetzen und ins Leben verarbeiten.[2] — Endlich ist dem Glauben auch die persönliche Betheiligung des Herzens wesentlich.[3] Weil aber so der Glaube subjectiverseits durch Erkennen, durch Wollen und Vertrauen und durch persönliche Betheiligung das Band ist, das den ganzen Menschen im Gemüthe mit Gott verknüpft, so kann man auch nicht sagen, daß das, was sein Wesen ausmacht, je aufhören könne. Die scheinbar entgegengesetzt lautende Stelle[4] redet nur vom Aufhören der Erkenntnißform, die der Glaube im Unterschied vom Schauen hat, in das er nach dieser Seite als in sein Höheres aufgehoben wird. Das wesentliche in ihm ist die Stellung des Gemüths, wo aus einseitigen Functionen die Seele zurückgerufen ist in das Gleichgewicht, um mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit allen Kräften mit Gott verbunden zu sein.

2. Das Gebet ist die eigenthümlichste Aeußerungs-, ja wir können sagen Daseinsweise der Religion; denn es ist die unmittelbare Darstellung des das Innere bewegenden göttlichen Lebens. Sind die Saiten der Seele angeschlagen durch die göttliche Berührung, so gibt sich das Dasein der inneren Bewegung innerlich kund im Gebet, äußerlich in Geberde, Ton und Wort. Das Gebet ist der Lebensodem der Seele. Die nicht mehr betende Seele hat aufgehört, sich zu der höchsten Lebensfunction zusammenzufassen; was ohne Gebet noch gelebt wird von Leben, ist ein gedrücktes, oder in Endlichkeiten und der Vielheit des Thuns oder Bewußtseins zerfahrenes Dasein, ohne das menschenwürdige Bewußtsein von dem Woher und Wohin? Zu dem Glauben steht das Gebet in dem Verhältniß, daß es dessen unmittelbare Activität ist, sei es in Bitte, oder in Dank und Preis. Das Gebet ist der mit Gott redende Glaube. Wie wir aber in dem Glauben zwei scheinbar entgegengesetzte

[1] 1 Joh. 2, 27. 20: „Ihr habet die Salbung und wisset Alles." Kol. 2, 3.
[2] § 46 S. 550.
[3] Röm. 10, 10 καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται.
[4] 1 Kor. 13, 12. 13.

Seiten fanden, so sind je nach dem Uebergewicht der einen oder anderen dem Gebetsleben zwei entsprechende Functionen eigen. Wie das leibliche Leben sein Bestehen hat in dem Wechsel des Ein- und Ausathmens der Lebensluft, des Ein- und Ausströmens des Blutes in dem Herzen, so besteht auch das geistliche Leben durch das Wechselspiel des gläubigen Erbittens oder Empfangens, wodurch göttliche Lebenskräfte von dem Menschen angezogen werden, und andererseits des sich Gott gebenden opfernden Gottesdienstes in Ergebung oder in Dank, der im Preise Gottes selig ausruht. Wie aber ferner im leiblichen Leben der Proceß nicht sistirt ist durch das Ausströmen des Eingeathmeten, sondern in diesem selbst schon wieder der Reiz liegt zur entgegengesetzten Function, so auch geht es auf religiösem Gebiet durch Bitten zum Haben, vom Haben zum Geben und Opfern, vom Geben wieder zum Bitten und Nehmen, und in diesem Wechsel des Empfangens und der Darstellung, des Bittens und des Opferns schreitet das creatürliche Leben der Frömmigkeit fort.

3. Da aber endlich die Stufen des Glaubens verschieden sind nach dem Maße der Entwickelung der einzelnen Vermögen, von deren normaler Ausbildung (§ 46, 5) die Kraft, Vollkommenheit und Stetigkeit der Frömmigkeit abhängt, so liegt in dem Glauben auch der normale Trieb, zur Ausbildung dieser einzelnen Vermögen nach ihrer Art wirksam zu sein. Diese kann zwar nur so geschehen, daß der Mensch aus jener ungetheilten Einheit übergeht in eine der einzelnen Functionen, Erkennen oder Thun oder Fühlen. Dennoch braucht der Geist dadurch dem Gebiete der Frömmigkeit sich nicht entrücken zu lassen (S. 550), sondern auch in diesen einzelnen Functionen kann gleichsam mittönend das Glaubens- und Gebetsleben fortdauern, und das nennt die christliche Sprache den Geist des Gebets. Aber immer ist aus jeder dieser Functionen in jene Einheit zurückzukehren, zu religiösen Momenten im engern Sinn, wo der Mensch in Glauben und Gebet vor Gott gesammelt ist. Die beiden Pole des Nehmens und Gebens, des Bittens und Dankens bilden in der normalen menschlichen Persönlichkeit die lebendige und doch feste Axe, um welche als um das Primäre das ganze Leben der secundären Functionen kreist.

Als die Ursache, warum das Leben der Religion oder des Glaubens Stufen zu durchlaufen hat, ist keineswegs ursprünglich die Sünde zu bezeichnen. Vielmehr fordert die ethische Bestimmung des Menschen seine ethische Selbstsetzung, und dazu ist eine Succession, ein Eingehen in eine Geschichte erforderlich. Ein unwillkürliches, angeborenes durch Gott im Bewußtsein gesetztes Gefühl der absoluten Abhängigkeit ist allerdings als Möglichkeit der Frömmigkeit zu fordern, aber der Wille hat diese Abhängigkeit und deren Gefühl erst noch selbst zu wollen, und so Gottes That bejahend oder reproducirend zur eigenen That zu machen.[1] Geschieht das, so kann Gott dem sich hingebenden Geist auch Weiteres mittheilen, als die bloße Kunde von seiner absoluten Causalität, nämlich das Wissen von seinem Willen, dem gerechten und heiligen, dem weisen und liebenden, und damit von dem Weltziel, ja nicht bloß Kunde, sondern auch Selbstmittheilung an ihn gelangen lassen. Diese doppelseitige Hingabe Gottes an den Menschen, des Menschen an Gott ist ethischer Art und fordert daher Geschichte. — So wenig aber die Sünde Ursache jener Allmählichkeit ist, so wenig ist doch auch diese Allmählichkeit Ursache der Sünde. Zwar fehlt der früheren Stufe noch das später zu Erreichende und jene ist insofern mangelhaft. Aber an sich oder absolut betrachtet, kann doch jede Stufe sein, was sie soll. Die Idee oder das Ideal des Menschen umschließt auch seine normale Entwickelung, also die Stufen der Verwirklichung als gottgewollte, und so wäre es sogar schief, in dieser Allmählichkeit ein Uebel zu sehen. Sie ist ein Gut, weil nur durch sie es möglich wird, daß der Mensch in seinem Vorwärtsschreiten an seiner Selbstsetzung sich betheilige und eine in Gott freie, selbständige Persönlichkeit werde, nach dem Worte unseres Paul Gerhard: „Was langsam naht, faßt man gewisser, und was verzeucht, ist um so süßer". Der Lehrsatz von der guten Allmählichkeit der Verwirklichung der Religion steht aber sowohl entgegen der Meinung von einem goldenen Zeitalter der Welt in dem Sinn, als wäre der Mensch, wie er aus Gottes Hand kam, schon absolut vollendet gewesen, und seine Aufgabe nur, das Gesetzte zu bewahren,[2] als dem Irrthum eines Pelagianismus, der um der natürlichen Güte

[1] § 47.
[2] § 42.

des Menschen willen die Nothwendigkeit wachsender Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen zu dessen allmählicher Selbstverwirklichung abschneidet. Was dem Menschen höheren Werth geben kann, kann ihm nicht werden ohne seine Betheiligung, alle geistigen Güter als wirklicher Besitz sind, wie schon das griechische Sprüchwort sagt, nur um Arbeit feil. Andrerseits kann nicht eine That die actuelle Vollendung geben. Der Mensch ist unendlichen Wesens durch unendliche Empfänglichkeit oder durch Empfänglichkeit für das Unendliche, das sich ihm je nach der Reife seiner durch ihn mit auszubildenden Empfänglichkeit mittheilt. Das Thier hat seine Grenze, die es nicht übersteigen kann; der Mensch ist zu unendlichem Fortschritt ausgerüstet, und dieses Gesetz gilt auch noch innerhalb des christlichen Lebens. Zur Glaubensgerechtigkeit muß kommen die Lebensgerechtigkeit; die Wiedergeburt durch den Glauben macht noch nicht sofort alles fertig, selbst vom Glauben heißt es: aus Glauben in Glauben.[1]

§ 49. Die Gemeinschaft in der Religion.

Die Religion hat in ihrem Entstehen, Wachsen und Bestehen die Beziehung auf Gemeinschaft wesentlich an sich; die religiöse Gemeinschaft, obwohl ihrem Begriff nach Eine, stellt sich doch in der räumlichen und zeitlichen Schranke als eine Vielheit dar. Jede dieser einzelnen Gemeinschaften, sofern sie nicht bloß fließender, unvollkommener Art ist, weist auf einen einzelnen historischen Stifter hin, der ihr ihre Eigenthümlichkeit aufprägt. Jene Vielheit der religiösen Gemeinschaften darf aber die Bestimmung nicht verläugnen, in Eine überzugehen, welche, um allumfassend zu sein, von Einem Stifter auszugehen hat, der das schlechthin universelle Princip in sich tragen muß.

Schleiermacher, Der christl. Glaube I, § 6. 10. S. 32 ff. 56 ff.

1. Wenn irgend wo, könnte man denken, sei auf dem Gebiete der Religion die menschliche Gemeinschaft etwas Unwesentliches, Zufälliges. Denn der für die endlichen Gebiete so mächtige Impuls zur Gemeinschaft, die Nothwendigkeit der Ergänzung scheint hier keine Stelle zu haben, da keiner fromm sein kann für den andern, so wenig als sittlich;

[1] Röm. 1, 17. Eph. 1, 4. 2, 10. 4, 15.

ja auch wenn der Zug zur Gemeinschaft bestimmter sittlich aufgefaßt wird, so scheint für den Frommen das Bedürfniß religiöser Gemeinschaft dadurch ausgeschlossen, daß es in der Religion um Gott zu thun ist, und nicht, wie im Gebiete des Sittlichen um Menschen, Gott aber und nur er stets das religiöse Bedürfniß zu stillen vermag. Aber so gewiß die Religion ein persönlicher Vorgang zwischen Gott und dem Menschen ist, und so wenig die religiöse Gemeinschaft die Gemeinschaft mit Gott selbst ersetzen kann, weil vielmehr Gott selbst und seine That zur Wirklichkeit der Religion gehört, so ist doch einmal Gott selbst nicht recht erkannt noch verehrt, wenn wir in ihm nicht den Schöpfer und Vater eines großen Geisterreiches erkennen. Ich darf nicht meinen, daß Gott nur zu mir ein Verhältniß habe, und sein Thun aufgehe in dieser Thätigkeit; das wäre Egoismus und nicht Frömmigkeit, da wäre er als ein partikulares Wesen gedacht. In der Religion muß ich ihn haben wie er ist, und mich selbst so wollen, wie er mich haben will, d. h. mich vor ihm betrachten als Glied eines Ganzen, nicht als einen Isolirten. Ihn muß ich ansehen als den, der auch für Andere thätig ist, auch durch seine Thaten an Anderen für mich sein will, wie er will, daß seine That an mir auch geschehen sei für Andere. Der Isolirung aber läge die Anmaßung zu Grunde, in sich das Ganze sein zu wollen, ohne in einem höheren Ganzen wieder befaßt zu sein als dienendes und empfangendes Organ. Zu dieser theologischen Begründung der religiösen Gemeinschaft kommt noch die anthropologische, die auch schon für die niedrigeren Stufen eine Bedeutung hat. Wir sahen früher,[1] daß die einzelne Persönlichkeit sich erst durch wahres Gattungsbewußtsein vollendet oder durch die Liebe. Der innere Zusammenhang aller geistigen Sphären mit dem Ethischen ist der Grund, daß immer das Gattungsbewußtsein sofort wie wir sahen ergriffen wird, wo in irgend einem geistigen Gebiete etwas Großes hervortritt. Dieses nun gilt für die Religion in ausgezeichnetem Maße. Der Geist der Religion regt zum Austausch in Mittheilen und Empfangen auf das Kräftigste an, weil es sich hier um das wahre Leben selbst handelt. Die Manchfaltigkeit der Gaben und Kräfte, da sie alle von der Religion beseelt sein wollen, bewirkt keine isolirende Selbständigkeit oder Trennung, sondern belebt

[1] § 41.

und befruchtet den Austausch. Der Mensch als Glied eines Organismus von Gott gesetzt, ist in seiner Wahrheit nur, wenn er die Interessen der Gattung zu den seinigen macht und gleichsam durchzogen wird von dem Geiste des Allgemeinen. Wiederum der göttlichen Idee der Gattung ist nicht genügt, wenn ihre Glieder nur an sich zusammengehörig sind. Diese Zusammengehörigkeit muß auch actuell sein im lebendigsten Bewußtsein und Willen derselben. Beides zusammen ist der Gemeingeist. Erst durch den Gemeingeist kommt der Organismus der Menschheit zu seiner realen Wirklichkeit.

2. Die Religion ist in ihrem Entstehen und Bestehen Gemeinschaft bildend. Das Gattungsbewußtsein muß auf allen Stadien mit dem Gottesbewußtsein sich einigen. Nach Grund und Ziel ist die Religion das Universalste. Daher strebt jeder vom Geist der Religion wahrhaft Ergriffene der Gemeinschaft zu, sie zu stiften, wenn sie nicht da ist, sich anzuschließen und so wenigstens an ihrer Reproduction oder Erhaltung sich zu betheiligen, wenn sie da ist. Das folgt neben dem bisherigen auch aus dem Gesetz menschlicher Entwickelung.[1] Die Religion bedarf ihrer angemessenen Anregung und Vehikel, wodurch sich schon ein Unterschied von Mittheilenden und Empfangenden bildet. Dazu kommt die Verschiedenheit der Gaben und der Generationen. Was die Einen von religiösem Besitz darbieten, das soll die Anderen einladen zum Mitgenuß und zur Nachbildung. Immer könnte es nur Unreines, die freie Circulation des göttlichen Lebens Hemmendes sein, was den einzelnen Frommen hindern könnte, religiös gesellig zu werden. Der Separatismus ist eine religiöse Krankheit. Doch hat die gesunde Frömmigkeit auch vor dem entgegengesetzten Fehler falscher Ausbildung des Gattungsbewußtseins sich zu hüten, nämlich vor einer Mittheilungssucht, die nicht im Verhältniß steht zur inneren Wahrheit und Lebenskraft der persönlichen Frömmigkeit. Diesen beiden Fehlern des zu Wenig und des zu Viel nach Seiten des mittheilenden Gattungsbewußtseins stehen aber auch zwei Fehler auf Seiten des Empfangens zur Seite. Einmal das bloß passive Empfangen von Anderen, wo die Frömmigkeit vielmehr eine bloße Sache des Gedächtnisses und der Autorität wird. Der fromme Gemeingeist nach seiner Wahrheit unter-

[1] § 41.

drückt nicht die Persönlichkeit, sondern schließt ihre Lebendigkeit ein. Der andere Fehler ist die Verschlossenheit oder Stumpfheit, die in den religiösen Ideenkreis Anderer einzugehen und von ihnen zu empfangen nicht Lust hat und ihnen so die Gemeinschaft versagt. Da ist, zumal wenn richterisches Wesen und Selbstgenugsamkeit dazu kommt, ein sich selbst schädigendes Ablehnen von Werken und Gaben, die Gott Anderen auch für uns geschenkt hat. Dieses Separatismus können nicht bloß Einzelne, sondern auch Gemeinschaften sich schuldig machen, sie werden aber, je mehr diese Enge und diese Selbstüberhebung bei ihnen zunimmt, wie groß oder wie klein ihre Zahl sei, desto mehr zur Secte.

3. Die verwirklichte Gemeinschaft derer, welche in Einheit Gott verehren, heißt Gemeinde, mit christlichem Ausdruck Kirche. Und da nicht minder die Menschen insgesammt für Gottes Anschauung Eine Gattung sind, als Gott Einer ist, da sie nach seinem Willen Einen Organismus bilden sollen, Ein Reich Gottes, dessen Mittelpunkt das Leben der Religion ist, so folgt, daß auch die Kirche nach ihrem Begriff Eine sein muß. Ein Gott, Eine Welt, Eine Kirche! Damit scheint nun die Vielheit ausgeschlossen, und man könnte sie lediglich aus Sünde ableiten wollen, durch welche das universale einigende Princip zurückgedrängt und dagegen Schranken aufgezogen werden. Allerdings ja werden durch die Sünde die Unterschiede zu Widersprüchen und trennenden Gegensätzen. Allein an sich ist Unterschied noch nicht Scheidung. Auch ohne Sünde ist ein engerer Zusammenschluß zu einer Gruppe nach Wahlverwandtschaft möglich, wovon die Kehrseite ist die geringere Intensität unmittelbarer Gemeinschaft mit Anderen, Besonderung wenn auch nicht Sonderung. Im Zusammenhang mit der natürlichen Individualität, die auch als Familien- und Nationaltypus auftritt, kann eine große Verschiedenheit in der Reihenfolge der durch die religiöse Entwickelung anzueignenden verschiedenen Momente sich ergeben ohne Sünde; wobei die einander Verwandteren und Verständlicheren sich enger an einander anschließen werden. Aber Abgeschlossenheit gegen irgend einen Theil würde auf Sünde weisen und die vielen religiösen Gemeinschaften würden, wenn Sünde nicht wäre, doch stets auch für einander zur religiösen Gastfreundschaft geöffnet sein. Diese Vielheit müßte daher, um unschuldig zu bleiben, sich doch wieder betrachten lassen als werdende wirkliche

Einheit der Kirche, als Stufen mit dem inneren Trieb zur vollständigen Verwirklichung derselben.

4. Sei aber die Entwickelung eine sündige oder nicht, so muß jede der religiösen Gemeinschaften, soll sie nicht auf bloß untergeordneter Stufe sich halten und fließender Art sein, einen historischen Ausgangspunkt oder Stifter haben. Wenn es dabei nicht verbleiben darf, daß jeder nur fromm ist für sich, — denn sonst würden die zu Einem Centrum, zu Gott hinstrebenden Individuen unter sich wie Radien sein, die sich nicht berühren, mit Gott verbunden und doch atomistisch unter sich sein, — so fragt sich, wie soll eine religiöse Gemeinschaft, und zwar eine stetige und feste sich bilden? Die bloß Empfänglichen können die religiöse Gemeinschaft nicht stiften, sondern durch vorherrschend Mittheilende müßen sie angezogen, erweckt und im Antheil an ihrem religiösen Gehalte geeinigt werden. Wiederum die Mittheilungsfähigen können den religiösen Gemeingeist nicht durch Verabredung oder Wahl erzeugen. Das wäre nur denkbar, wenn die Religion etwas Gemachtes, Ersonnenes wäre. Sondern nur durch höhere, auf Gott zurückzuführende Ausrüstung und darin gegründete Vollmacht wird es ihnen gegeben sein, durch Darstellung ihres religiösen Lebens anziehend, sammelnd auf ihren Kreis, sei er klein oder groß, zu wirken, und in der Sammlung um solchen Mittelpunkt oder Namen und in der Nachbildung und Fortsetzung des von ihnen dargestellten religiösen Lebens können nun die zuvor atomistisch wie todte Kohlen neben einander Liegenden sich ihrer Einheit bewußt und vom Gemeingeist ergriffen werden, und damit ist religiöse Gemeinschaft da. An diesem historisch erkennbaren Mittelpunkt haben sie dann das Band der religiösen Gemeinschaft und die Möglichkeit des Sicheinswissens gefunden. Für jede bestimmte Religionsgemeinschaft ist aber die Einheit des Stifters erforderlich; eine Vielheit von Stiftern in demselben Kreis würde geradezu störend für die Gemeinschaft wirken, und dem Zwecke ihrer Ausrüstung nicht entsprechen. Gesetzt nämlich, diese Stifter hätten alle denselben ursprünglichen religiösen Impuls und Gehalt, so wäre zum Mindesten mit den Vielen eine müßige Begabung gesetzt. Denn, was Einem gegeben ist, das ist in ihm schon für Alle gegeben; und was zunächst durch die Vielheit der Stifter an rascherer Verbreitung könnte gewonnen scheinen, das würde sich bald als Verlust

ausweisen, indem durch die Mehrheit der Stifter für ihre Kreise gegenseitig die Erkenntniß ihrer Einheit gehindert und der Verwirrung ausgesetzt wäre. Die Vielheit würde die Kraft des Gemeingeistes, des Sicheinswissens schwächen. Wären aber vollends die Vielen unter sich verschieden, was nach dem Früheren zu erwarten steht, da jeder eine andere Individualität ist, so würde auch die Einheit einer von ihnen zusammen zu stiftenden religiösen Gemeinschaft nicht zu Stande kommen, sondern erst dann könnte diese sich zu gediegenerer Gestalt zusammenfassen, wenn unter ihnen einer aufträte, der die Verschiedenheiten als in einer höheren Einheit in sich vereinigte. So aber wäre erst dieser der wahre Stifter. Es kann also ein religiöser Gemeingeist in einem größern Kreis nur durch das Vorragen eines Einzelnen erwachen, zu welchem dieser Kreis sich geistig hingezogen fühlt, da er der Repräsentant seines Innersten und Besten ist und im Besitze des Gutes, für welches das lebendige Bedürfniß erwacht ist. Indem er dieses ausspricht und mittheilt, so haben an ihm alle auch den gemeinsamen historischen Mittelpunkt, durch welchen sie *sich* eins wissen, in welchem sie ihre gemeinsame religiöse Grundanschauung objectiv und allen erkennbar hingestellt finden. Indem nun um Männer besonderer religiöser Ausrüstung, angezogen von ihnen und geistig überwältigt, sich eine Gemeinde bildet, die zum Princip ihres Gemeingeistes eben das hat, was der Stifter Neues zu geben hatte, so kann die Religion in ihrer allmählichen Verwirklichung in der Menschheit in einer *Vielheit* von religiösen Gemeinschaften auftreten, welche verschiedene Seiten des Gottesbegriffs erkennen, aber alle ihren historischen Stifter haben werden, wie die Geschichte dieses allgemeine Lebensgesetz auch deutlich zeigt, denn selbst in der christlichen Aera finden wir davon noch einen Nachklang bei den Gründern von Particularkirchen. Aber jeder der vielen Stifter und jede der vielen Gemeinschaften, so lange sie das wirkliche universale Princip noch nicht in sich tragen, sind nur berechnet für einen räumlichen und zeitlichen Abschnitt, und wenn sie auch genügen an ihrer Stelle, so können sie doch in höherer Beziehung nur als Durchgangspunkte betrachtet werden. Denn die Gemeine Gottes muß nicht bloß an sich Eine sein, sondern — soll die Religion vollkommen verwirklicht werden — sich als diese Eine auch wissen und darstellen. Wenn mithin eine religiöse Gemein-

schaft auch da, wo das Höhere schon erschienen und so die Zeit ihres Fürsichseins abgelaufen ist, doch nicht in die höhere Gemeinschaft übergeht, d. h. in ihr als diese besondere untergeht, so muß sich auch immer nachweisen lassen, daß an solcher Frömmigkeit etwas Ungesundes ist. Jeder Religionsstifter, in welchem zwar der Geist eines bestimmten Kreises, aber nicht des wahrhaft Allgemeinen verwirklicht ist, wird den Individuen seines Kreises genügen können, aber nicht allen gleich, noch für alle Zeiten. Die Geschichte hat die Bedeutung, die Volksgeister sich durchdringen zu lassen durch gegenseitige Berührung. Wo nun aber trotz dieses Mangels an befriedigender Kraft des particularen Religionsstifters, doch die Einzelnen an ihn gebunden bleiben, während für sie eine höhere Stufe zugänglich wäre, da beginnt schon eine falsche Abhängigkeit für die eigene Individualität bedrohlich zu werden, indem eine beschränkte fremde Individualität sich an die Stelle der eigenen setzen will, im Widerspruch mit der Empfänglichkeit des Menschen, welche für das wahrhaft universale Princip vorhanden ist, in welchem die Möglichkeit der Heilung liegt. Daher allerdings die einzelnen besonderen Religionsgemeinschaften ihre Zeit haben und als solche aufhören müssen. Schon in der alten Welt stellt die Humanität die Forderung, daß die Menschheit sich als Einheit wisse, so bei Chrysipp. Das kann aber nicht durch Philosophie erreicht werden, denn nicht Alle haben philosophische Gabe, sondern nur in der Form, daß die Menschheit sich religiös als als Eine weiß, vor Gott wie durch Gott, und durch religiöse Güter, die alle Differenzen überbieten.

5. Wenn schon religiöse Gemeinschaften zeitlicher und räumlicher Begrenzung nicht ohne historischen Ausgangspunkt zu Stande kommen, so wird noch viel weniger die höchste Form jener verwirklichten Einheit der ganzen als Gemeine Gottes sich wissenden wahren Menschheit zu Stande kommen können ohne einen historischen Ausgangspunkt, von welchem mittelbar oder unmittelbar alle ergriffen werden, um in ihm sich eins zu wissen. Wie dieser muß beschaffen sein, wie er nicht bloß frei sein muß von allen trennenden Einseitigkeiten, sondern wie er das Innerste und Beste für jede wahre Persönlichkeit enthalten, ja die Idee der Religion selbst in sich darstellen muß, damit alle an ihm haben einen realen

Mittelpunkt für eine reale Gemeinschaft, davon kann erst später geredet werden. Im Organismus der Menschheit wird ein solcher eine ähnliche Stellung einnehmen, wie in dem System des leiblichen Lebens das Haupt, welches obwohl alle Glieder auch wieder Zweck sind und nicht bloß Mittel, es selbst aber auch wieder ein Glied ist, doch die Hegemonie führt über den ganzen Leib, jedes Glied fördernd in seiner Art und in Einheit mit dem Ganzen erhaltend.

Anmerkung. Wir haben in unserem Hauptstück das Wesen der Religion im Allgemeinen betrachtet, und uns dabei auf psychologischem Gebiete bewegt, aber schon hier zeigte sich, wie wesentlich die Religion abhängt von göttlicher That. Da sie es ist, welche die religiöse Anlage befruchtet, die Entwickelung in Bewegung setzt und fördert, so ergibt sich der concretere Begriff der Religion erst durch die nähere Betrachtung dieser göttlichen That, oder der Offenbarung.

Zweites Hauptstück.

Die Offenbarung.

Erster Abschnitt.

Wesen und Nothwendigkeit der Offenbarung.

§ 50. Es gibt keine Religion als durch Offenbarung.

Literatur: Bockshammer, Offenbarung und Theologie 1822. v. Drey, Apologetik (Philosophie der Offenbarung) 1838. 1, 119 ff. Schelling, Philosophie der Offenbarung 2 BB. Nitzsch, System A. 6 § 22 ff. Auberlen, Offenbarung 1861. Löwe, Die Offenbarung 1842. Krauß, Die Lehre von der Offenbarung 1868. Weiße, Philos. Dogmatik 1855. I, S. 76 ff. Biedermann, Christl. Dogmatik § 30—38. Rothe, Zur Dogmatik. Art. 2. S. 55—121. 1862.

1. Wenn die Religion, wo sie ist, nicht ein bloß subjectives Thun ist, wenn wir Gott haben nur durch Gott, nicht durch eine Bewegung bloß auf Seiten des Menschen, der Gottes nicht mächtig ist, sondern gleichsam durch eine Bewegung Gottes aus seiner Verborgenheit hervor,[1] so ist darin schon der Begriff der Offenbarung eingehüllt, durch welchen der der Religion näher bestimmt wird. Das Wort „Offenbarung“ wird freilich in gar verschiedenem Sinne gebraucht. Im weitesten Sinn ist jede Activität eine Manifestation eines Inneren. Der Apostel Paulus

[1] § 46.

nennt[1] das Weltgebäude eine Offenbarung Gottes. Die in Gott ewig vorhandene Idee der Welt ist durch das Wort Gottes hinausgesprochen in die Wirklichkeit, offenbart. Um so berechtigter ist die Bezeichnung, je mehr in der Offenbarung ein innerer und tiefer geistiger Gehalt hervortritt, und da der Frömmigkeit es vor allem zu thun ist um ein solches Hervortreten Gottes aus sich, um eine solche Bewegung Gottes zu dem Menschen und eine solche Begegnung mit ihm, wodurch er sich ihm zu erfahren gibt und enthüllt, was mehr ist als bloße Lehre über Gott, so kann man sagen, jeder wahrhaft religiöse Moment, der also weder bloß eine der einseitigen Functionen des Geistes, noch aber auch bloß Erinnerung ist an frühere religiöse Momente, participirt an dem Begriff der Offenbarung, weil zu solchem Moment ein Thun des lebendigen Gottes gehört. In jeder wahren Andacht fallen gleichsam Hüllen nieder zwischen Gott und dem Menschen; Gott enthüllt sich dem Frommen, dieser wird Gottes inne. Durch das Geben göttlicher Offenbarung und das Empfangen derselben besteht so alle wirkliche Religion. Doch in diesem weiten Sinn ist mit Offenbarung noch nichts Bestimmteres gesagt, als was schon im Bisherigen enthalten ist, wo von Gottes That zur Erzeugung der Religion zu reden war. Der Begriff bedarf noch einer näheren Abgrenzung gegen andere Gebiete. Denn auch z. B. in Kunst und Wissenschaft kann man, wo eine neue große Idee dem Geiste ursprünglich aufgeht, von Offenbarung sprechen, indem solche Ideen dem Menschen *gegeben* werden. Denn sollte sein Wille sie producirt haben, so müßten sie, um gewollt werden zu können, schon wenigstens für das Denken dagewesen sein. Denn nichts kann gewollt werden, ohne gedacht zu sein. Also können solche Ideen nicht ursprünglich Producte des Willens sein. Bloß subjective Krafterweisung reicht zu ihrer Erklärung nicht aus, wie auch die bedeutendsten, originalsten Geister es am willigsten bekennen.

2. Wir nun nehmen hier das Wort ausdrücklich für das religiöse Gebiet in Anspruch. Damit ist gesagt: die *religiöse* Offenbarung ist subjectiv centraler Art, bezieht sich auf das ganze menschliche Wesen oder das Gemüth, sie weist aber auch auf das objective absolute Centrum, Gott, und offenbart dieses. Oft zwar hat man Offenbarung nur auf

[1] Röm. 1, 20.

Mittheilung höherer Wahrheiten bezogen, so der alte Supranaturalismus, aber die Offenbarung, indem sie auf das ganze menschliche Wesen sich bezieht, will diesem auch Antheil geben an dem göttlichen Leben überhaupt, und nicht bloß am göttlichen Wissen. — Noch enger begrenzt sich uns sofort der Begriff der Offenbarung, wenn wir erwägen, daß nicht jede Thätigkeit Gottes zur Verwirklichung eines frommen Momentes den Namen Offenbarung im vollen Sinne verdient, sondern daß hier eine Analogie stattfindet mit dem Begriffe der Schöpfung und der Erhaltung. Die göttliche Thätigkeit, um Offenbarung zu heißen, muß etwas dem Schöpferischen Analoges geben, etwas Neues, in dem Geiste zuvor nicht Dagewesenes geben. Sofern also die göttliche Thätigkeit in dem Geiste schon gewirkt hatte, und nicht schlechthin neu in ihm ist, sind wir auf einen ersten Moment zurückgewiesen, der vor allen anderen dadurch ausgezeichnet ist, daß von ihm aus der Geist auf eine neue Stufe erhoben ward; und diesem schöpferischen Moment im Leben des Individuums gebührt also vorzugsweise der Name Offenbarung;[1] die folgenden Momente verhalten sich zu diesen ersten wie Erhaltung, Naturirung und Verarbeitung durch die secundäre Thätigkeit des Menschen. Endlich aber auf eine noch engere Begrenzung führt die Erwägung, daß, wenn etwas nicht bloß neu für ein Individuum durch Offenbarung auftritt, während es vielleicht schon längst in anderen Individuen lebte, sondern wenn es durch Gottes That in die Gattung überhaupt zum ersten Mal eintritt, dann der Begriff der Offenbarung im vollsten Sinn eben jener göttlichen Thätigkeit zukommen wird, die zuerst das Neue in der Sphäre der Religion, ob auch zunächst in einem Individuum, der Menschheit zu eigen gab. Ist durch Offenbarung auch nur an einer Stelle in der Menschheit Neues gesetzt, so ist eben damit, obwohl zunächst nur einem Einzelnen, dem Stifter, die Offenbarung zu Theil ward,[2] doch etwas für die Menschheit gesetzt, und dieses Neue wird also fortan Gegenstand der Erhaltung, wenn es gleich auf Andere so übergeht, daß es für sie ein Neues ist, auch eine That Gottes dabei nicht fehlt.

[1] So ist das Wort angewendet Gal. 1, 16. Matth. 16, 17. 11, 27.

[2] § 49.

§ 51. Merkmale der Offenbarung.

Die für die Menschheit bestimmte Offenbarung hat aber 4 Grundmerkmale: 1) Ursprünglichkeit oder Neuheit, 2) Continuität in sich und mit dem Weltganzen, oder Stetigkeit und Universalität. 3) Positivität und 4) Allmählichkeit.

1. Das erste Paar: Neuheit oder Ursprünglichkeit und Continuität. Die beiden ersten Prädicate scheinen sich auszuschließen und doch ist ohne ihr Zusammensein der Begriff der Offenbarung nicht richtig gedacht. Namentlich ist mit der Ursprünglichkeit oder Neuheit einerseits, der Continuität andererseits das Wahre von Demjenigen schärfer bezeichnet, was sonst einerseits der Supranaturalismus durch die Begriffe der Uebernatürlichkeit und Unmittelbarkeit, andererseits der Rationalismus durch die der Natürlichkeit und Mittelbarkeit der Offenbarung bezeichnen wollte.

Daß die Offenbarung den Charakter der Ursprünglichkeit tragen muß, liegt in dem soeben[2] Erörterten. Das Wort soll den Gegensatz zu dem schon zuvor Gesetzten dahin bezeichnen, daß dieses zur Erklärung dessen nicht zureiche, was durch Offenbarung gesetzt ist. Weist schon jede Persönlichkeit im Kreis der Menschheit auf eine ursprüngliche schöpferische Causalität,[1] weist jeder Act wirklicher Andacht auf eine That des gegenwärtigen Gottes, wie vielmehr ist für eine neue religiöse Stufe auf solche ursprüngliche That Gottes zurückzugehen. Der Streit zwischen Rationalismus und Supranaturalismus hat sich bekanntlich um die Begriffe des Natürlichen und Uebernatürlichen, des Mittelbaren und Unmittelbaren als um seine Angeln bewegt. Aber diese Begriffe leiden an großer Ungenauigkeit. Denn soll der supranaturalistische Begriff der Unmittelbarkeit streng genommen werden, so ist alle Vermittelung geleugnet, auch die einer späteren Offenbarung durch die frühere, womit ein abruptes Verhältniß gegeben wäre; besonders aber ist dann auch alle menschliche Function in Sachen der Offenbarung aufgehoben, selbst das lebendige Empfangen, und es bleibt nur reine Passivität übrig. Und soll nun doch die Offenbarung geistig

[1] § 50, 2.

[2] § 43, 4.

erheben, so könnte es nur auf magische Weise geschehen. So steht aber der Offenbarungsact isolirt da, allen Zusammenhang zerreißend. Und sofern Geschichte nur durch das lebendige Ineinandergreifen der verschiedenen Potenzen, auch der natürlichen mit den göttlichen, zu Stande kommt, ist auch Geschichte aufgehoben. So wäre dann das schlechthin Unmittelbare zugleich schlechthin übernatürlich und bei solchem absoluten Wunder wäre noch besonders das ein Wunder, warum denn die Offenbarung sich an die Allmählichkeit hingibt, wenn doch bei so vollkommener Passivität des Menschen nichts konnte im Wege stehen, daß nicht Gott gleich anfangs die vollendende Offenbarung in die Geschichte eintreten ließ. Wir müssen aber weiter gehen. Wie soll überhaupt eine Offenbarung werden bei bloßer Passivität des Menschen? wie soll sie als Offenbarung erkannt werden ohne einen lebendigen Anknüpfungspunkt im Menschen, während doch wie alles Objective, so auch die Offenbarung für den Geist nur sein kann durch Vermittelung seines Vorstellens und Denkens, und eine Gewißheit von ihrer Wahrheit ihm nur werden kann, wenn sein vernünftiges Wesen für die Wahrheit die lebendige Bestimmung hat? Aus alledem folgt: durch den absoluten Supranaturalismus würde die Offenbarung und Religion selbst wie alle Gewißheit von der Göttlichkeit der Offenbarung aufgehoben. Das Alles will allerdings der Supranaturalismus nicht; aber ebendeshalb ist auch seine eigentliche Meinung mit dem Wort Unmittelbarkeit und Uebernatürlichkeit noch nicht zutreffend bezeichnet.

Insofern hatte nun sein Gegensatz, der Rationalismus, ein Recht, zu protestiren. Er that es aber so, daß er nur von mittelbarer oder natürlicher Offenbarung wissen wollte. Aber freilich kommt auch er nicht weiter, sondern hebt den Begriff der Offenbarung und Religion gleichfalls auf. Findet man auch in seinen Worten nicht das Naheliegende, daß die Natur allein das Offenbarende sei — wie die naturalistische Form des Gegensatzes gegen den Supranaturalismus will —, so liegt doch in seiner Meinung: keine Wirkung könne für das Gebiet der Religion und Offenbarung eintreten, wofür nicht ausschließlich in dem schon vorhandenen und verwirklichten Weltzusammenhang die zureichende Ursache liege. Zerreißt die erste Ansicht durch das Alleinwirken Gottes allen Zusammenhang, so haben wir hier nur Zusammen-

hang, Continuität und im wesentlichen Identität. Die Betonung solcher Identität hebt alle Neuheit, allen wirklichen Fortschritt in der Offenbarung also wiederum die Geschichte auf. Es bleibt da nur die ewige Einerleiheit des schon Daseienden, sich Explicirenden. Für einen wirklich neuen Inhalt, für neue Potenzen, die im Früheren nicht schon gesetzt wären, für göttliche Thaten bleibt da keine Stelle. Indem der Rationalismus Gottes lebendiges, auch fortwährend noch schöpferisches Walten zurückweist, will er zwar die Würde und Selbständigkeit der menschlichen Natur steigern, bringt aber den menschlichen Geist zur Verarmung und Dürftigkeit in religiösen Dingen herab.

Schleiermacher hat das Verdienst, über diesen Gegensatz des Supranaturalismus und Rationalismus die Theologie hinausgeführt zu haben auf innere Weise, indem er die Momente der Wahrheit in beiden zusammenfaßte in einer höheren Einheit, welche nun die Grundanschauung der neueren Theologie ist. Die Offenbarung ist nach ihm beides, übernatürlich oder unmittelbar wie natürlich und mittelbar. Genauer: sie ist neu oder ursprünglich, weil nicht erklärbar aus der Verkettung der endlichen Ursachen und Wirkungen für sich, aber andererseits ist sie doch in der göttlichen, wirklich werdenden Weltidee ewig enthalten, insofern nicht neu; und ihr Eintreten in die wirkliche Geschichte vermittelt sich durch die reale Welt, nämlich wenigstens durch ihre vorbereitete Empfänglichkeit. Ist daher die Seite der Offenbarung, wonach sie nicht Product des bisherigen Weltzusammenhanges ist, ihre Ursprünglichkeit oder Neuheit, so ist die andere Seite ihre Stetigkeit und Continuität, ihre Einheit mit sich selbst und mit dem Weltzusammenhang, sowohl dem realen als der ewigen Weltidee, und weil sie auf den Weltzusammenhang Bezug hat, ist ihre Tendenz universal. Auch das Neue im Gebiet der Offenbarung, z. B. das Christenthum ist von Anfang an gedacht und gewollt, wie in seiner Verwirklichung begriffen, und vermittelt sich durch das Frühere, wenigstens dessen vorbereitete Empfänglichkeit. Es ist insofern auch das alte, ja das älteste zur Grundlegung der Welt Gehörige. Indem keine Offenbarung die Continuität verletzt, beweist sie, daß sie nichts Isolirtes ist, vielmehr ist die Offenbarung in jedem ihrer Momente mit eingeschlossen in die Weltidee. So ist die Offenbarung, auf verschiedenen Stufen Verschiedenes gebend, nicht bloß mit sich einig, sondern vermittelt sich auch mit der Geschichte

rückwärts sowohl als vorwärts. So löst sich auch biblisch die scheinbare Antinomie zwischen der Ursprünglichkeit oder Neuheit und zwischen der Continuität der Offenbarung in dem richtig gedachten Weltzusammenhang.[1]

2. Das zweite Paar ist die Positivität und Allmählichkeit. Positivität war im vorigen Jahrhundert einer der verpöntesten Begriffe; man nahm sie als Gegensatz gegen das Insich Wahre, als das Statutarische, Satzungsmäßige, Willkürliche, das nur durch Gewalt oder äußere Autorität Geltung erlange. Dem Positiven wurde das Natürliche entgegengesetzt; man redete von natürlicher Religion, Naturrecht und dergleichen. Für uns hat natürliche Religion keinen Sinn, wenn wir gleich eine Religionsphilosophie zugeben, die aber nicht Religion ist. Kommt, wie gezeigt, Religion gar nicht zu Stande durch bloße subjective That, verlangt das gegenseitige Lebensverhältniß zwischen Gott und dem Menschen, das Religion ist, Gottes That, welcher die Initiative zukommt, so haben wir damit, daß Gottes That etwas setzt, auch den Anfang eines Positiven. Die bloße religiöse Anlage ist dürftig in Vergleich damit, was durch die geschichtlichen Thaten oder Positionen Gottes werden soll. Und aus der geschichtlich gewordenen Offenbarung und der durch sie gegebenen neuen Anschauung bildet sich eine neue Lebensordnung in Cultus, Sitte, Lehre, eine heilige Tradition, eine Verkörperung, darin das neue Princip seine Kraft ausbreitet. Daran schließt sich allerdings für die Aufnehmenden eine Autorität dieser Tradition, die auch zu einer nur gesetzlichen Stellung führen kann. Aber dabei muß es keineswegs bleiben. Im Gegentheil fordert die Offenbarung Aufnahme in das Gemüth, nicht bloß in den Verstand und das Gedächtniß, und in dem wahrhaft Göttlichen liegt eine befreiende Macht. Der göttliche Gehalt der Offenbarung entspricht dem eignen wahren Wesen des Menschen. Daher nicht bloß der Mosaismus positiv sein will, auch das N. T. forbert *ὑπακοὴ πίστεως*, vermittelt durch Gesetz und Gewissen, aber ebendaher als allgemeine Menschenpflicht.[2]

[1] Die Neuheit 2 Kor. 5, 17. 1 Tim. 3, 16. Die Stufen im A. T. 1 Mos. 12. 2 Mos. 6. 1 Kön. 19. Die Continuität: vgl. 1 Mos. 1, 26 f. mit 2 Mos. 19. 1 Mos. 12 mit 2 Mos. 6. (Anknüpfung an die patriarch. Rel.); Das Gesetz und das ursprüngliche Gewissen 5 Mos. 30, 14. Im N. T. der Täufer und Christus Gal. 3, 24. Joh. 5, 38.

[2] Die Positivität 2 Mos. 19. Matth. 5, 17. 24, 35. Röm. 1, 5; die Allmählichkeit Gal. 4, 4. Hebr. 1, 1. Joh. 1, 17. Gal. 3, 24. 1 Kor. 15, 45.

Auch die Allmählichkeit folgt aus dem Früheren. Frömmigkeit und Offenbarung kann nicht auf einmal vollendet sein, die Offenbarung nicht Alles zugleich geben. Die Allmählichkeit bringt ein Fortschreiten zu neuen Stufen. So aber scheint die Allmählichkeit in Collision mit der Positivität zu kommen. Jene läßt die Offenbarung als im Fluß befindlich erscheinen, bis sie vollendet ist. Die Positivität fordert für das Offenbarte, daß es gelte, daß man sich ihm vertrauend hingebe, während durch die Allmählichkeit und das Fortschreiten dieses Vertrauen gestört wird, weil Bewegung, Aenderung in das Feste, Positive gebracht wird. Daran schließen sich dann auch zwei Fehler; je nachdem man sich nur an das Eine von Beidem hält. So herrscht im Judaismus der falsche Conservatismus, der zu Litteralismus und Mechanismus wird. Da ist die Seele der Religion, die nicht ohne Geschichte und Bewegung ist, entflohen und die vermeintliche Treue behält nur Stoffliches. Andere dagegen halten sich nur an die Bewegung, reden von ewigem Fortschritt, Perfectibilität auch des Christenthums, und sind in rastloser Unruhe nicht der gesammelten Hingebung an das schon Vorhandene fähig, das die Vorbedingung für weitere Mittheilungen ist. Einzig und großartig steht in dieser Beziehung die hebräische Religion da. Sie vermittelt die Antinomie innerlich. Durch treue Benutzung der bisherigen Gabe entwickelt sich da die Empfänglichkeit für neue Mittheilungen, die nie ausbleiben (Matth. 13, 12). Das Höhere bewahrt den früheren Gewinn auf, z. B. die Prophetie das Gesetz, das Niedrigere aber treibt zu dem Höheren und heißt es willkommen. Aus den äußeren Formen und Traditionen, die sich das frühere Princip schuf, zieht die gereifte Empfänglichkeit von selbst ihr Interesse zurück und sehnt sich nach Besserem. Diese Sehnsucht aber ist nichts Anderes als die Zuwendung des Geistes zu dem Innersten, gleichsam Weissagenden der früheren Stufe. Damit hat dann die Form der Positivität, nachdem sie das Ihrige geleistet, auch ihre Kraft verloren und kann den Fortschritt nicht mehr hemmen, dient vielmehr als spannender und erregender Gegensatz der weiteren Entwickelung, damit diese gewiß nichts Werthvolles der früheren Stufe zurücklasse, das sie nicht in sich aufbewahrte. Fehlt es freilich am Durchleben des Früheren in treuem Sinn, so wird bald Ungeduld und Voreiligkeit, bald Trägheit einen sündigen

Gegensatz zwischen Positivität und Allmählichkeit erzeugen. Aber den unaufhaltsamen Fortschritt der Offenbarung vermag so wenig die Sünde als eine frühere Form ihrer selbst zu hemmen.

Anmerkung. Die angegebenen Merkmale der Offenbarung beziehen sich theils auf die Form, theils auf den Inhalt derselben. Beides soll in den folgenden zwei Abschnitten zur näheren Erörterung kommen.

Zweiter Abschnitt.

Form der Offenbarung.

§ 52.

Die Offenbarung ist ihrer Form nach nothwendig theils äußere, theils innere, beide zusammenwirkend; die äußere Offenbarung oder die Manifestation, eingreifend in den Naturzusammenhang, heißt Wunder im engeren Sinne, die auf den Geist sich beziehende innere ist die Inspiration. Die göttliche Gesammtthätigkeit für die Offenbarung, auf Sättigung der Empfänglichkeit und des Bedürfnisses der Menschheit gerichtet, ist weder durch die ursprüngliche Schöpfung noch durch die Erhaltung der Welt erschöpft oder ausgeschlossen, schließt sich aber an die Welt der Erhaltung, die natürliche und menschliche an. [1]

Anmerkung. Vgl. über Manifestation und Inspiration Rothe „Zur Dogmatik" in dem Artikel über Offenbarung.

1. Die Offenbarung ist nothwendig innere und äußere, keines ohne das Andere. Daß sie eine innere sein muß, wird kaum bezweifelt, denn auf eine innere That Gottes an dem Geiste, eine Gemeinschaftsthat ist es in der Religion abgesehen, so daß die Offenbarung jedenfalls ihr eigentliches Ziel erst erreicht, wenn sie dem Geiste innerlich zu Theil und zu eigen geworden ist. Und ähnlich, wie mit dem Zielpunkte, den auf jeder Stufe die Offenbarung hat, verhält es sich auch mit dem Anfangspunkt. Den Anfangspunkt bildet die allgemeine Offenbarung Gottes im Gemüth, in der Vernunft und dem Gewissen des Menschen. [1] Diese ist der nothwendige Anknüpfungspunkt für die Aneignung jeder weiteren Offenbarung, sei sie äußere oder innere. Darin vollzieht sich, um mit

[1] § 47, 2. 48, 3.
[2] Joh. 1, 4.

den Vätern zu reden, das Theilhaben aller Vernunftwesen an dem ewigen *λόγος*, und dieser Grundoffenbarung, ohne welche der Mensch als Mensch noch nicht actuell gesetzt wäre, darf nichts Späteres widersprechen, denn Gott ist einig mit sich selbst. Sie ist also ein negatives Kriterium für alles Weitere, da es nur auf ihrer Basis als der Grundlegung möglich ist, wie andrerseits die Offenbarung selbst irgendwie schon in der Tendenz oder Bewegung zu diesem Weiteren wird gedacht werden müssen. Aber diese Grundoffenbarung ist noch nicht Wirklichkeit der Religion, sondern nur erst deren Möglichkeit. In der Religion kommt es nicht bloß auf *die* That Gottes an, durch welche der Mensch sich einer einzigartigen d. h. absoluten Abhängigkeit von einer höheren Macht unwillkürlich bewußt ist: sondern auf actuelle Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen, auf beiderseitigen Acten der freien wechselseitigen Hingabe ruhend.[2] Darum bedarf der Mensch, damit er Religion habe, nicht bloß der Erfahrung jenes seines Abhängigseins, sondern der weiteren Auszeichnung, daß Gott mit ihm einen Verkehr eingehen wolle, und eingehe. So erst bildet sich durch das Zusammenwirken der zwei Factoren, Gottes und des Menschen, eine religiöse Geschichte in der Menschheit.

2. Die Frage ist nun, ob auch *äußere* Offenbarung für die Religion und deren weitere Verwirklichung als wechselseitiger Gemeinschaft nothwendig sei, sei es als Mittel oder als Bestandtheil der Gabe Gottes in seiner Offenbarung. Könnte nicht die rein innerliche Einwirkung Gottes auf den Geist genügen, zumal ja eine äußere Offenbarung auch gar nicht nach ihrem Gehalt erkannt werden könnte, ohne daß sie auch eine innere wird? — Man könnte nun die Nothwendigkeit, daß die Offenbarung auch in die äußere Welt irgendwie eintrete, im Allgemeinen schon aus Demjenigen ableiten, was zur religiösen Gemeinschaft erforderlich ist. Die Glieder eines religiösen Kreises können sich als eines nur wissen, also religiösen Gemeingeist haben nur dadurch, daß das sie Einigende, der gewonnene Inhalt der Offenbarung für sie Alle objectiv erkennbar in einem persönlichen Medium hervortritt,[2] einem historischen, also auch objectiv und äußerlich erkennbaren Stifter. Mit diesem sich

[1] § 47. 50.

[2] § 49, 4.

eins wissend, wissen sie sich dann auch mit Allen denen eins, die desselben Glaubens theilhaftig[1] sind. Aber da wäre die eigentliche Offenbarung, durch welche das wirksame religiöse Bewußtsein des Stifters selbst begründet ward, schon vorausgesetzt und durch Fortpflanzung seines Besitzes bereits zum Gegenstand der Erhaltung geworden. Diese aber weist auf den Anfang oder den Act der Stiftung des neuen religiösen Bewußtseins zurück. So kehrt die Frage wieder: nimmt auch für diesen die Offenbarung in ihrem Fortschreiten nothwendig Aeußeres in ihre Dienste? Kann man nicht sagen, die schöpferischen Momente der Religion sind nur Acte innerer Offenbarung? Es ist zu antworten: gerade für diese stiftenden Momente ist auch äußere Offenbarung, mit innerer zusammentreffend nothwendig. Das folgt im Allgemeinen schon daraus, daß alle menschliche Entwickelung der Anregung von Außen und zwar durch entsprechende Vehikel auf jeder Stufe bedarf. Angemessen sind sie dadurch, daß sie sei es symbolische, sei es reale Darstellungen dessen sind, wozu sie führen und das sie zur Aneignung bringen wollen. Auch die Empfänglichkeit, nicht bloß die Productionskraft bedarf, um lebendig zu sein, der Anregung und Ausbildung; nur die lebendige Empfänglichkeit hat aber die Kraft wahrer Aneignung. Die Welt außer uns ist von Anfang an von Gott so geordnet und wird vorsehungsvoll so geleitet, daß sie Geist und Geistiges ausdrücken, ja auch unendlich Gehaltvolles symbolisch darstellen oder seiner Verwirklichung dienen kann.[2] Dazu kommen noch folgende weitere Erwägungen, die gleich wichtig für das menschliche Bewußtsein und den Willen sind. Rein innerliche Geisteswirkungen, wenn sie auch wirklich göttlich sind, werden nothwendig Bestimmtheiten unsrer selbst. Denn nur durch eine bestimmte Affection, ja Thätigkeit unsrerseits fallen sie in unsern Bereich. Aber so werden sie nicht sicher und zweifellos genug als göttliche erkannt werden können, weil sie sich von unsrer Subjectivität nicht bestimmt genug unterscheiden. Sie können, zumal in späteren Momenten, wo an Stelle der ersten Erhebung die Aufgabe der Verarbeitung und Bewahrung tritt, vor dem

[1] Vgl. C. L. Nitzsch, De revelatione. Aehnlich begründet Ritschl (Rechtfertigung und Versöhnung Bd. 2) die Offenbarung durch die Gemeinschaft als den Weltzweck.

[2] § 38. Vgl. z. B. Röm. 1, 20 f. 10, 17. Doch wird Religion nicht schon durch das Zusammenwirken des Geistes und der Natur, ohne des lebendigen Gottes Wirken in ihr und dem Geist.

Geiste selbst in den Verdacht eines bloß subjectiven Ursprunges kommen. Dagegen wenn die Gottesoffenbarung für eben Dasselbe, was sie innerlich von sich zu erfahren gibt, auch zeugt durch ein damit harmonisch zusammenstimmendes Wirken in der vom Menschen unabhängigen Natur, so ist damit die Abwehr dieses Zweifels, eine Sicherheit subjectiv-objectiver Art dem Bewußtsein gegeben. Der Religionsstifter oder Träger der Offenbarung, der mit der inneren zugleich die damit harmonisch zusammenstimmende äußere Offenbarung empfing, erhält dadurch Gewißheit, mit dem ewigen Urquell, in welchem das Ideale und die reale Welt ihre oberste Einheit haben, in unmittelbaren Contact gekommen zu sein, und dies Bewußtsein der geeinigten Strahlen der Offenbarung hebt ihn zu innerer Sicherheit und zu dem Muthe empor, den Gehalt der Offenbarung auch geltend zu machen in der äußeren Welt, dessen gewiß, daß er göttliche Wahrheit vertritt, welche die Kraft hat, in ihr durchzudringen.[1] Das Innewerden der positiven Zusammenstimmung der Natur mit dem Neuen, was die Offenbarung gibt, sei die Zusammenstimmung eine unmittelbare oder eine durch die Energie dieses Neuen vermittelte, macht das Neue vertrauenswerth, und unterscheidet es als objective Wahrheit von bloß subjectiven Gedanken.[2] Diesem Beweis könnte man sich zu entziehen suchen durch die Annahme, daß

[1] Wenn man dem Gesagten entgegenhält (Biedermann S. 76. 77), es müsse die innere Offenbarung der äußeren jedenfalls vorausgehen als Grund für die Möglichkeit, die äußere zu vernehmen, durch die innere werde aber Alles mittelbar zur Offenbarung Gottes, so ist allerdings ein Gottesbewußtsein dem Verständniß der göttlichen Manifestation als Empfänglichkeit vorauszusetzen (s. o.), aber darum kann doch durch die vorsehungsvoll geleitete und gesetzte Bewegung in dem Kreis der Natur das unbestimmte Gottesbewußtsein bereichert werden. Die teleologische Zusammenordnung von Natur und Geist kann bewirken, daß Vorgänge in der Natur das vermitteln, was die göttliche Absicht in der concreten Zusammenordnung war. Ohnehin kann das Aeußere eine Bestätigung des Inneren werden.

[2] Auch Schleiermacher hebt I, 71 hervor, wie schwer es sei, den Begriff des specifisch Offenbarten gegen den des durch Begeisterung auf natürlichem Wege ans Licht Getretenen abzugrenzen. Diese Schwierigkeit hebt Rothe a. a. O. S. 72 mit Recht durch die Bemerkung, das Inspirirte mache sich in seinem Unterschied von allen analogen Erscheinungen mit Sicherheit daran kenntlich, daß es zu einer objectiven göttlichen Manifestation in einem ausdrücklichen sowohl causalen als teleologischen Verhältniß steht; und S. 66: eine nicht auch durch Aeußeres, das mit Evidenz auf Gott weist, vermittelte göttliche Einwirkung würde zauberhaft sein.

die Offenbarung Lehren, ewige Wahrheiten mittheile, welche die Kraft haben, sich durch sich selber dem Geiste zu beglaubigen. Aber nicht bloß würde auch da Aeußeres, das harmonisch mit der zu offenbarenden Wahrheit zusammenstimmt, eine anregende und fördernde Bedeutung behalten, sondern noch wichtiger ist, daß es in der Religion nicht bloß auf Lehre von ewigen Wahrheiten ankommt, sondern auch auf ein Lebensverhältniß zwischen Gott und dem Menschen und das Bewußtsein davon. Dazu kommt, was die Seite des Willens anlangt, daß die Offenbarung, indem sie auch Aeußeres für sich verwendet und gleichsam in dem Gewande einer Objectivität dem Menschen gegenüber tritt, dadurch für die Möglichkeit einer freien Aneignung derselben die von dem Gesetz menschlicher Entwickelung geforderte Fürsorge trägt. Denn damit, daß sie sich in ein objectives Medium niederlegt und ihm so gegenüber tritt und sich ihm darbietet, ist es ihm möglich, frei dazu seine Stellung zu nehmen, sei es in belebter Empfänglichkeit oder abweisend. Würde dagegen die Offenbarung nur ganz unmittelbar im Geist wirken und ihn hinnehmen, ohne ein indifferentes Medium, in das sie ihren Inhalt kleidet und zur Aneignung darbietet, so würde die Freiheit dieser Aneignung geschädigt, er würde präoccupirt und als Natur behandelt.

3. Verhältniß der Offenbarung zur Einheit der Welt und zur göttlichen Erhaltung. Durch Gottes Eingreifen in die Welt für den Zweck innerer und äußerer Offenbarung wird der Weltzusammenhang nicht zerrissen. Wir sahen oben,[1] daß in der noch nicht vollendeten Welt für ein Neues setzendes Handeln Gottes Raum bleibt. Die Welt ist ja überhaupt nicht so zu denken, als müßte Gott nur von Außen in sie eingreifen. Er hat wie ein Sein in sich so in der Welt, und zu der Welt eigenem lebendigen Bestande gehört seine Immanenz in ihr als ihr dauernder, ewig wirkender, aber nicht ewig Dasselbe hervorbringender Grund. Wirksam aber ist Gott gemäß seiner Weltidee, in welcher auch das zeitlich betrachtete Neue auf ewige Weise enthalten ist, welche aber zeitlich, wie wir sahen, keineswegs so verwirklicht wird, daß sich die schöpferische Causalität schon im ersten Acte erschöpfte und für alles Folgende in dem schon vorhandenen Naturzusammenhang auch die productive Ursächlichkeit enthalten sein müßte. Diesem Zusammenhang bleibt

[1] §§ 34. 36.

sein Recht, wenn nur die Empfänglichkeit, also das Bedürfniß für das Neue, das Mittelglied bildet zwischen dem Früheren und dem noch fehlenden Neuen. Es kann auch so gesagt werden, daß mit dem Früheren das spätere Neue schon gesetzt zu werden begann. Ebensowenig kann uns nach dem Früheren, über Gottes Unveränderlichkeit Gesagten das Eingehen der göttlichen That in die Zeitlichkeit stören. Im Gegentheil wäre Gott nur so von der Zeit frei und über sie erhaben, daß er eine Schranke an ihr hätte, über die er nicht übergreifen kann, so wäre er nicht wahrhaft frei. Vielmehr auch hier ist die uns gewonnene Einsicht entscheidend: Gott hat, wie ein transcendentes Sein in sich, so ein transeuntes, Immanenz in der Welt und jedes von Beiden weist auf das Andere. So lebt er denn nicht bloß ein ewiges Liebesleben in sich, sondern aus diesem heraus findet auch ein zeitliches Werden seiner Selbstmittheilung nach den Gesetzen seiner Weisheit statt. Und so hat allerdings sein Liebesleben in der Welt eine Geschichte. Er setzt ein zeitlich sich verwirklichendes fest verkettetes System von Thaten und in diesen Thaten ist er selbst nicht ferne von dem, was sie wirken. Und diese reale Selbstmittheilung Gottes an die Welt, infolge deren die Welt Göttliches darstellt in Weltwirklichkeit, bringt keine Vermischung des Göttlichen und Menschlichen, weder einen Selbstverlust des Göttlichen, denn die Welt wird des Göttlichen theilhaft nur durch Gottes Willen und gegenwärtiges Sein, nicht aber als durch einen Raub an Gott, noch einen Selbstverlust der Welt, da vielmehr durch die Gemeinschaft mit Gott sich ihre eigene Idee realisirt und da auch die göttliche Mittheilung durch ihren Willen, ihr Empfangen-Wollen vermittelt ist und bleibt. Auch wo der Mensch selbst Offenbarungsorgan wird, tritt doch nie eine Vereinerleiung ein zwischen dem Aneignenden und Angeeigneten.

Anmerkung. Die immanente Trinität und die Schöpfungslehre fordern, daß Gott an der Welt ein Anderes Seiner und nicht nur sich selbst habe.[1] Die vollkommene Offenbarung, weil Selbstmittheilung fordert, daß Gott in diesem Anderen, der Welt, auch sich habe. Beides vereinigt sich so: die Schöpfung setzt ein Anderes, von Gott durch seine Aseität Unterschiedenes. Durch die Vollendung der Offenbarung oder die Selbstmittheilung an dieses bleibende Andere beugt der Unterschied zur Einheit zurück, aber zu einer den Unterschied nicht löschenden.

[1] §§ 33. 34.

sondern in sich tragenden, bewahrenden Einheit, denn sie ist vermittelt durch Gottes einigende That wie durch die aneignende Empfänglichkeit oder den Willen der Creatur. Und wie in ihr das trinitarische Leben Gottes auch Weltwirklichkeit hat, so gewinnt dadurch die Welt in Gott Ebenbildlichkeit, Antheil an dem Leben in Gott.

Erstes Lehrstück.

Das Wunder.

A. Biblische Lehre.

§ 53.

Die heilige Schrift A. und N. Testament bringt wunderbare Ereignisse in der Natur in regelmäßigen Zusammenhang mit dem Gebiete der Offenbarung, theils so, daß sie mit der inneren Offenbarung jeder Stufe wirksam zusammentreffen, theils so, daß sie nach geschehener neuer Offenbarung deren Erhaltung, Befestigung oder Verbreitung in der Welt dienen. Die biblischen Wunder haben ihren Mittelpunkt in der Offenbarung Gottes in Christus.

Literatur: Augustinus, De genesi ad litteram; de civitate dei XXI, 1—8. sermo 242 c. f. (vgl. dazu Fr. Nitzsch, Augustins Lehre vom Wunder 1865 und August Dorner, Augustinus. Sein theol. System und seine religionsphilosophische Anschauung, Berlin 1873 S. 71—80). J. Scotus Erigena, De divisione naturae IV, 9. Thomas v. Aq., Summa theologiae, P. I. quaestio 105 Art. 6; q. 6 Art. 2. Spinoza, Tractatus theologico-politicus. Neuere philosophische Erörterungen: Daub, Prolegomena zur Dogmatik S. 78—105 (das Wunder knüpfe den historischen und den dogmatischen Glauben, Gott und die Geschichte zusammen). Weiße, Philos. Dogmatik I, 112 § 137 ff. Billroth, Religionsphilosophie S. 132. Steffens, Religionsphilosophie I, 470. Chalybäus, Wissenschaftslehre 1846 S. 334—340. Schelling, Philosophie der Offenbarung II, 187 ff. Lotze, Mikrokosmus II, 50. Strauß, Dogmatik I, § 17. Theologische Erörterungen: J. Gerhard, Loci theologici XXIII, 11. Hoepfner, Loci theologici 1673. Flatt, Magazin für christl. Dogmatik und Moral II, 3 u. 4. IV, 8. Röhr, Briefe über den Rationalimus 1813. Bockshammer a. a. O. Schleiermacher, Der christl. Glaube § 10 fg. Twesten, Vorlesungen I, 359. Nitzsch, System § 34. Akad. Vorträge S. 40 fg. Kern, Tübinger Zeitschrift 1839 (Er vertritt das teleologische Wunder.) v. Drey, Apologetik § 26. 27. 38. Oetinger, Renan und das Wunder 1864. Frohschammer, Die Philosophie und das Wunder. Athenäum II, 1. Schweizer, Christl. Glaubensl. I, § 71 ff. Rothe, Th. Ethik II, 272 § 540 und „Zur Dogmatik". Offenbarung a. a. O. (Gegen ihn Weiße, Prot. K.-Z. 1858 Nr. 26—29. In der zweiten Ausgabe hat Rothe S. 87 ff. gegen Weißes

Einwürfe seine Ansicht festgehalten und vertheidigt.) Jul. Müller, De miraculorum Jesu Christi natura et necessitate. Particula I. II. 1839. 1841. Koestlin, De miraculorum Jesu Christi — natura ac ratione 1860. Ders.: Die Frage über das Wunder nach dem Stand der neueren Wissenschaft Jahrb. f. deutsche Theol. 1864 S. 205 fg. Beyschlag, Die Bedeutung des Wunders im Christenthum 1862. Hirzel, Ueber das Wunder u. s. w. 1863. Auberlen, Die göttliche Offenbarung 1861. Steinmeyer, Die Wunderthaten des Herrn 1866. Schweizer, Glaubenslehre 1863. I. 250 fg. Verhandlungen über das Wunder zwischen Ed. Zeller und A. Ritschl in Sybels Hist. Zeitschr. 1860. 61. 62. und Jahrb. f. deutsche Theol. 1861, 3. Jacoby, Die Wunder der H. Schrift und die neuere Theologie, Zeitschrift „Beweis des Glaubens" 1869 Febr. u. März. W. Bender, Der Wunderbegriff des neuen Testamentes 1871. Sieffert, Andeutungen über die apologetische Fundamentirung der christl. Glaubenswissenschaft 1871. S. 28—42. Frank, System der christl. Gewißheit II, 216 fg. 1873. Neuere Gegner des Wunderbegriffs in Deutschland: Weiße s. o. Lipsius, Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik 1876. § 57—71. Biedermann a. a. O. und v. A. In Frankreich und der französischen Schweiz: Pécaut, Le christianisme libéral et le miracle IV conférences Paris 1869. Buisson, Le christianisme libéral, Neufchâtel 1869. Vertheidiger des Wunderbegriffs: Edm. de Pressensé, Godet, Bovet, Barde, Fréd. de Rougemont, Christ et ses témoins, übers. von Fabarius 1859. Richard Chevenix Trench, Notes on the miracles of our Lord Ed. V. London 1856. Christianity and Scepticism (Boston Lectures). Lect. VI. Miracles S. 203 ff. C. Malan fils, Les Miracles 1863. (Die Wunder Herstellung und Offenbarung der wahren Natur, nicht übernatürlich.)

1. Es sind unter den äußeren Wundern zu unterscheiden äußere göttliche Manifestationen, wohin auch die Theophanien gehören und die Wunderthaten, welche durch Vermittlung von Menschen geschehen (*ἔργα*). Das N. T. hat drei Bezeichnungen für Wunder *τέρας*, *δύναμις -μεις*, und *σημεῖον*.[1] Sie entsprechen den Worten פֶּלֶא 2 Mos. 15, 11. Dan. 12, 6; der גְּבוּרָה oder בְּרִיאָה 4 Mos. 16, 30 (vergl. 2 Kor. 5, 17. Kol. 3, 10. Gal. 6, 15. Eph. 2, 10. 15. 4, 25) und dem אוֹת 2 Mos. 4, 8 ff. Diese drei Namen heben die drei verschiedenen Seiten des Wunderbegriffs hervor. *Τέρας* bezeichnet die negative Seite; es ist ein Ereigniß, das Staunen weckt, weil es dem gewöhnlichen Gang der Dinge nicht entspricht und das Auffinden des natürlichen Causalzusammenhangs in Stockung bringt, indem der Eindruck sich einstellt von einer unbekannten höheren Macht berührt zu sein. *Δύναμις* gibt nun die positive

[1] *τέρας* Joh. 4, 48. Matth. 24, 24. Apostelgesch. 2, 19. 22. 43. *δύναμις*, *δυνάμεις* Matth. 7, 22. 11, 20 ff. Röm. 15, 19. *σημεῖον* Apostelgesch. 2, 22. 43. Röm. 15, 19 u. s. w.

Ursache solchen Ereignisses an. Es ist als Kraftterweisung im höheren Sinn anzusehen. Ist diese eine menschliche That, so offenbart sich darin eine Kräftigkeit und Freiheit des Willens, aber in der Einheit mit dem göttlichen Willen. In solchem Wunder ist zwar Gottes Finger zu sehen, 2 Mos. 8, 15, sie werden πνεύματι θεοῦ vollbracht Luc. 4, 18. Matth. 12, 28 oder δακτύλῳ θεοῦ Luc. 11, 20. Aber die Wunderthäter sind nicht bloß als Zuschauer und Mitwisser der göttlichen That dargestellt, sondern als wirkliche Thäter, sie haben die ἐξουσία Matth. 9, 8 vgl. V. 6. 10, 8. 21, 24. Marc. 6, 7. Luc. 4, 36. 9, 1. 10, 19. Die dem Menschen zu eigen gewordene göttliche Kraft heißt πνεῦμα und so stammt die Wundergabe von Gott und ist doch dem Menschen eigen 1 Cor. 12, 4 und 28. In σημεῖον endlich ist die Beziehung des Wunders auf Anderes oder darauf ausgedrückt, daß es nicht bloß Selbstzweck ist. Es ist theils vorbildlich, z. B. die leibliche Heilung für die des Geistes Matth. 11, 5. theils hat es zu seiner Zweckbeziehung die Hinweisung auf den Zusammenhang des Wunderthäters mit Gott Joh. 5, 20. 10, 25 oder auf die Gründung des Reiches Gottes Lc. 11, 20, oder endlich ist es eine Prophetie auf die Vollendung Joh. 14, 12.

2. Verschiedenheit und Verwandtschaft der Wunder. Alle Wunder, die im A. und N. T. erzählt sind, haben das Gemeinsame, daß sie im Interesse der Religion oder des Reiches Gottes geschehen sind, und so stehen sie mittelbar oder unmittelbar in Beziehung zu dem Ziel der Offenbarung, Christus. Die Wunder der Apostel und der ältesten Christenheit geschehen in Jesu Namen, im Glauben an ihn, aus seiner Gemeinschaft heraus. Apg. 3, 6. Matth. 17, 20 ff. Lc. 10, 9. 19. 20. Gal. 3, 5. 1 Cor. 12, 28. Es ist besonders die Kraft seiner Auferstehung, Eph. 1, 19. 20 die mit den Wundern in Verbindung gebracht wird. Was das A. T. anlangt, so finden sich in der patriarchalischen Zeit keine Wunderthaten von Menschen, sondern nur Theophanien oder Engelerscheinungen. — Bei Abraham handelt es sich um seine Herausreißung aus der ihn umgebenden Heidenwelt und ihren versuchlichen falschen Gottesdiensten, um Sicherstellung der Grundlagen eines reinen Monotheismus. Das zeigt besonders 1 Mos. 22. Es wird zwar von dem allmächtigen Gott der unbedingte Gehorsam, die Opferung auch der heißesten Wünsche

fordert, aber zugleich soll Abraham gezeigt werden, daß Gott ein Gott ist, der nicht Menschenopfer verlangt, nicht das Leben verzehren, sondern erhalten und mehren will. Aehnlich ist der Sinn der Offenbarung an Mose;[1] sie ist von einem äußeren Zeichen, dem feurigen Busch begleitet, welcher braunte und doch nicht verbraunte. Das war das Natursymbol für die göttliche Heiligkeit, die das Unreine verzehren will, aber nicht tödtet. In der Theophanie für Elia 1 Kön. 19 wird gleichfalls dem Propheten ein Eindruck von Gottes objectivem Wesen durch entsprechende Natursymbole gegeben, von der Allmacht, der Gerechtigkeit und Heiligkeit, aber endlich auch in dem sanften stillen Sausen von der Güte Gottes. — Wunderthaten durch Menschen beginnen erst mit Gründung der Theokratie, zu der Menschen mitwirken mußten, und mit diesem Zweck stehen sie in inniger Verbindung. Bei Mose dienen sie der Gründung eines monotheistischen, religiösen Gemeinwesens mitten in einer abgöttischen Welt; bei Elias und Elisa besonders der Erhaltung. Von Schein- und Schauwundern, von Zauberei unterscheiden sie sich durch ihre ethische Zweckbeziehung wie durch ihren göttlichen Ursprung. In der Zeit der furchtbaren Versuchungen von dem Heidenthum und gegenüber dem überwältigenden Einfluß, den die Naturmächte auf das durch Sünde getrübte Gottesbewußtsein ausüben, stellen sie das Bewußtsein von Jehova als dem Herrn der Natur kräftig der Vergötterung der Natur entgegen, und bewahren vor dem Versinken in den Naturgeist, erhalten das Vertrauen auf Jehova und seinen Sieg. 1 Sam. 12, 16—18. 5 Mos. 13, 1—3. 1 Kön. 13, 3—6. 2 Kön. 20, 8—11. Die Worte 1 Petr. 1, 11: daß in den Propheten der Geist Christi gewohnt habe, dürfen wir auch darauf beziehen, daß sie, der Theokratie dienend, auch durch Wunder in Gottes Kraft Christi Kommen und Werk vorbereitet und vorgebildet haben. So können wir die H. Schrift als ein Ganzes auffassend sagen: als Mittelpunkt der Wunder, die die H. Schrift berichtet, steht nach ihr Christus und sein Reich da, wie er selber die persönliche Erscheinung eines höheren Lebens ist. Was sonst selbständig auseinander liegt, Natur und Geist soll zur Einheit unter der Herrschaft des Geistes gelangen, wie das Aufgabe und Verheißung schon von Anfang ist.[2]

[1] 2 Mos. 3, 2 ff.

[2] 1 Mos. 1, 27 ff.

3. Religiöser Werth der Wunder, besonders Christi nach der H. Schrift. Auf der einen Seite tadelt der Herr die Ueberschätzung der Wunder, das nicht Glauben-Wollen ohne Wunder. „Selig sind, die nicht sehen, und doch glauben." Er lobt es, wenn ihm um seiner ganzen Erscheinung willen, wenn seinem Wort auch ohne Wunder geglaubt wird.[1] Wunder für sich ohne religiöse Empfänglichkeit wirken nicht den Glauben, dem Jesus sich anvertraut.[2] Im Gegentheil wird häufig Glaube vor und zu den Wundern gefordert, und wo es hieran und am religiösen Sinn fehlt, versagt er sie.[3] Der wahre Heilsglaube ist nicht Wirkung der Wunder für sich. „So Jemand will den Willen thun Dessen, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob meine Lehre von Gott sei."[4] „So ihr bleiben werdet an meiner Rede, so seid ihr meine rechten Jünger, und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen."[5] Losgerissen von seiner Person, seinem Zweck und Wort könnten sie nur dem fleischlichen Sinn dienen, wie die Lügenwunder. Solche Stellen, die so sorgfältig den Werth der Wunder einschränken, beweisen aber zugleich auf das Stärkste, daß Jesu Wunder nicht von den Seinen sind erdichtet worden, sonst hätten sie den bloßen Wunderglauben nicht so herabgesetzt. Sie müssen sie erzählt haben, weil sie sie glaubten. Aber das führt auf die andere Seite der Sache. So wenig die äußeren Wunder für sich als Begründung des Glaubens betrachtet sind, so ist ihnen dennoch eine Bedeutung und Wirkung zugeschrieben Matth. 12, 28. Sie können das Nachdenken wecken, damit was zunächst τέρας ist, als δύναμις erkannt werde, als Kraftbeweisung göttlicher Art, und im Zusammenhang mit seiner Heiligkeit und seinem Werk, der Stiftung des Reiches Gottes als eines Reiches höherer Geistesmacht, oder als Zeichen. Sie sind Vorandeutung seiner geistigen Heilkraft, und die Machtbeweisung im sinnlichen Gebiet kann und soll das Vertrauen zu seiner Kraft in geistlicher Beziehung wecken oder stärken. Er kann und will den ganzen Menschen gesund machen.[6] Daher Jesus doch sagen kann:

[1] Joh. 4, 48. 20, 29. vgl. 10, 38. 14, 10.
[2] Joh. 2, 24.
[3] Matth. 16, 1 ff. Mc. 8, 11. 12. 6, 5. Luc. 16, 31. Joh. 6, 30—33. Luc. 4, 23—27.
[4] Joh. 7, 17.
[5] Joh. 8, 32.
[6] Joh. 5, 20 ff. vgl. 14. 7, 23. Matth. 11, 5.

Glaubt ihr meinen Worten (ohne meine Werke) nicht, so glaubt doch (mir) um der Werke willen.[1] Aehnlich Paulus.[2] Ja im gewissen Sinn ist der Glaube an Jesus selbst schon Wunderglaube, Glaube, daß er eine persönliche Offenbarung ist, wie auch, daß er die Kraft des ζωοποιεῖν, also Wunderkraft besitzt; und so gibt es nach dem N. T. keinen christlichen Glauben, der nicht Wunderglaube wäre.

B. Die verschiedenen Auffassungen des Wunderbegriffs.

§ 54.

Der Wunderbegriff der älteren Orthodoxie sah häufig das Wesen des Wunders in dem Widerspruch mit der Natur und eben hierin den Beweis für die Wahrheit einer Offenbarung. Dieser Begriff des absoluten Wunders wurde von Anderen besonders seit dem vorigen Jahrhundert modificirt, aber auch so abgeschwächt, daß es zuletzt nur in die subjective religiöse Betrachtung rein natürlicher Ereignisse verlegt oder gänzlich geleugnet wurde.

Anmerkung. Durch Schleiermacher besonders aber Rothe ist für eine Behandlung des Wunderbegriffs der Boden bereitet, die den Ansprüchen des Glaubens und der Wissenschaft Genüge thut.

1. Der Wunderbegriff der älteren Theologie. Für Augustin ist in gewissem Sinne Alles ein Wunder, weil Gottes Werk.[3] Er läßt die Welt nicht zu ihrer Selbständigkeit kommen; sein Schöpfungsbegriff bedroht fortwährend den der Erhaltung, da nach seiner Lehre von Gottes Unveränderlichkeit von einem Unterschied göttlicher Acte nicht die Rede, sondern Alles zumal gesetzt sein soll. Ebensowenig freilich will er einer göttlichen Willkür das Wort reden. Die schöpferische Thätigkeit hat ihm nach eine Ordnung in sich. Wie sie ist, ist sie nach ewigem, unverrücktem göttlichem Rathschluß. Aber daraus folgt dann auch die Kehrseite. So weit als doch eine Welt als wirkliche und wirkende anerkannt wird, muß er alle Bewegungen, die in ihrer Geschichte vorgehen, statt aus einem Eingreifen des unveränderlichen Gottes, aus ihrer Beschaffenheit ableiten, die sie von der Schöpfung an gehabt hat, die sie aber in der Zeit offenbart.

[1] Joh. 10, 37 ff. 15, 25. Matth. 11, 20.

[2] 2 Kor. 12, 12. 13.

[3] Vgl. A. Dorner a. a. O. S. 70—80.

Damit werden aber alle Ereignisse in ihr lediglich Producte ihres von Anfang an gesetzten Wesens. Und von diesem aus müßte er eigentlich Alles natürlich nennen. Kein Wunder ist ihm schlechthin contra naturam, sondern nur contra naturam, quae nobis est nota. Verborgene Samen der Dinge hat Gott dem Universum eingepflanzt, die zu ihrer Zeit hervorbrechen, oder durch die Kraft von Creaturen, Menschen oder Engeln entwickelt, formirt, verbunden werden können, wodurch Solches entsteht, was uns als Wunder erscheint.[1] Die Theologie nach Augustin hat dagegen das Wunder als ein Ereigniß bestimmen zu müssen geglaubt, das gegen die Natur sei und die Giltigkeit ihres Gesetzes wenigstens momentan abschafft. So meint Thomas, Wunder kommen praeter naturam, supra et contra naturam zu Stande, und E. V. Löscher, der letzte bedeutende Vertreter der alten lutherischen Orthodoxie, sagt: solus deus potest tum supra naturae vires tum contra naturae leges agere; Beides gehöre zum Begriff des Wunders. Buddeus (Instit. th. dogmat. liber 11, 2 cap. I) will das Wunder als eine Suspensio legum naturae gedacht wissen, wozu dann auch noch das Wunder ihrer Restitutio gefügt wurde. Augustins Wort genügt nun allerdings noch nicht. Ist Alles ein Wunder — worin ja etwas Wahres enthalten ist — und wird nicht auch zu einem Unterschied zwischen dem Naturgesetz und dem Wunder fortgeschritten, so kann Beides folgen: einmal, daß es keinen Naturzusammenhang, kein Naturgesetz gibt — also auch keine secundären Ursachen, keine Welt der Erhaltung — und, daß es kein Wunder gibt, sondern nur einen Complex des schöpferisch gewollten *κόσμος*, in welchem alle Ereignisse begründet oder an sich schon enthalten sind, nur daß wir dieses unvollkommen erkennen, und daher Ungewöhnliches Wunder nennen. Daraus ist ersichtlich, daß ein bestimmter Wunderbegriff nicht möglich ist, ohne daß auch ein Naturgesetz anerkannt wird. Innerhalb der Welt kann von Wunder nur die Rede sein, wenn dem Begriff der Erhaltung neben dem der Schöpfung, ebendamit aber dem Begriff eines festen Naturzusammenhanges oder Gesetzes sein Recht gesichert ist. Aber auch der alte sog. orthodoxe Wunderbegriff[2] genügt nicht, denn da kommen

[1] Aehnlich auch Gregor d. Gr.: quotidiana Dei miracula ex assiduitate viluerunt.

[2] Der übrigens von J. Gerhard und Höpfner noch maßvoll gehandhabt wird,

Schöpfung und Erhaltung in Conflict. Wird das Wunder in der bestehenden Welt angenommen und doch als ausschließliche Wirkung der schöpferischen Thätigkeit Gottes in ihr gedacht, ja als Abrogirung der Naturgesetze (die doch auch Gottes Wille und seiner Weisheit entstammt sind) durch einen anderen Willen Gottes, der zu dem ersteren sich nur negativ verhalte, so reißt es den Faden der erhaltenden Thätigkeit Gottes und der Continuität der Welt ab. Eine auch nur momentane Suspension der secundären Causalitäten wäre ihre Vernichtung und verlangte nachher eine neue Schöpfung. Das zwar ist sehr zulässig, zu sagen, eine Kraft könne die andere binden, neutralisiren, die höhere die niedrigere, nämlich in ihren Wirkungen; aber es ist nur Schein, daß eine Kraft wirklich unthätig gemacht werden kann, das würde zu der Vorstellung von todten Kräften zurückführen. In Wahrheit müssen die Naturkräfte als stets wirkend gedacht werden, mag ihre Wirksamkeit auch nur in Hemmungen und nicht in Hervorbringungen bestehen. Aber mit dem Fortwirken der Kräfte besteht wohl, ja es ist von der Ordnung der Welt verlangt, daß den stärkeren Kräften die schwächeren sich fügen, keine das Recht unbeschränkter Wirksamkeit hat, denn vielmehr alle sind umschlossen von einer höheren Gesetzmäßigkeit und Ordnung, in der die mechanischen Kräfte den chemischen, diese den vitalen oder organischen, die organischen den animalen, und diese dem Geist unterstellt und zu folgen bestimmt sind. Außerdem muß eine Empfänglichkeit der niederen Kräfte für die höheren angenommen werden, und insofern auch ein Mitwirken, wenn auch unter Hemmungen im abnormen Stand. Man hat zwar gemeint z. B. auch Strauß, dem Gottesbewußtsein sage ein Wunder das contra naturam sei, zu, darin offenbare sich ihm Gott als Herr der Natur, der an sie nicht gebunden sei; nur dem Weltbewußtsein widerspreche das Wunder, und Dieringer fordert fortgehende Wunder, weil damit Gott beweise, daß er nicht bloß Schöpfer gewesen, sondern auch Erhalter der Welt sei. Allein Gott will keine Thätigkeit in der Welt, die dem wahren Weltbewußtsein, d. h. der göttlichen Weltidee widerspricht. Es ist nicht die Welt daran schuld, wenn wir nicht erkennen, daß wir an keinem Punkt deistisch stehen bleiben können bei den secundären Causalitäten; sie gibt

von denen der Erstere sagt: per miracula non possunt probari oracula; der Letztere: die Wunder seien nur praeter et supra naturae ordinem.

kein Recht zu der Meinung, daß wir ohne Wunder das dürften, so gewiß andrerseits ist, daß nicht Alles außer uns und für Alle gleich sehr geeignet ist, das Gottesbewußtsein oder eine bestimmte Stufe desselben zu vermitteln. Das tiefere Denken wie der lebendige religiöse Sinn muß Gott auch im Gange der Dinge nach dem gewöhnlichen Gesetz, nicht bloß im Wunder erkennen, und darf Gottes Herrschaft in jenem Gang nicht verringert denken. Erweckt das positiv wirksame Wunder möglicherweise lebendiger besonders das Bewußtsein der göttlichen Macht, so soll die Gesetzmäßigkeit mehr das Bewußtsein der Stetigkeit und Weisheit des göttlichen Thuns erwecken, und eine Verunreinigung der Gottesidee läge darin, den guten Zusammenhang der Welt an irgend einer Stelle durch eine Gottesthat durchbrochen und „durchlöchert“ zu denken. Muß das von Gott früher Gesetzte nur negirt werden, damit das Neue Platz finde, so ist entweder das Wunder die Ausbesserung eines früheren Fehlers, also der Weltplan geändert, oder hat das Neue einen Fehler an sich, paßt nicht in den Weltzusammenhang, ist in ihm nicht vorbereitet, kann daher auch keine wirksame Stelle in ihm finden. Also nicht bloß ein wissenschaftliches Weltbewußtsein, sondern auch eine religiöse Weltbetrachtung muß Anstoß an einem Wunderbegriff nehmen, welcher der lebendigen Gegenwart und Wirksamkeit Gottes als stetiger uns scheint nicht inne werden lassen zu wollen, und nur um den Preis für das Wunder eine Stelle gewinnt, daß ein Wechsel übrig gelassen wird zwischen einer mehr deistischen Betrachtung der Dinge im gewöhnlichen Lauf der Welt und zwischen der Annahme einer seltenen den Zusammenhang zerreißenden wunderbaren göttlichen Thätigkeit. Kein Wunder, daß von diesem absolut supernaturalen Wunderbegriff in verschiedenen Modificationen abgelassen wurde, bis der Deismus und Rationalismus das Wunder ganz leugnete.

2. Modificationen des absoluten Wunderbegriffs wurden versucht durch eigenthümliche Auffassung der Natur, ferner des Menschen, endlich der göttlichen Weltregierung.

Hierher gehört einmal die Präformationstheorie Bonnets und A., welche annahmen, die Wunder seien in der Natur schon angelegt; die Wunderkeime stets neben den anderen Keimen vorhanden in einer Art von Einschachtelung, wie verborgene Springfedern in einer

Maschine und treten zu Tage, wenn ihre Zeit gekommen. Wären nun aber die Wunder nur das Werk der Natur, so schaute der Wunderthäter nur zu oder hätte ein Wissen davon, was die Natur wirken wird; Wunderthäter wäre er nicht. Sind die Wunder Producte der gewöhnlichen Natur, so sind sie nicht Wunder; sind sie aber etwas Besonderes, aus ihr nicht Stammendes, so wäre doch noch zu zeigen, wie sie in eine Einheit mit dem Weltganzen zusammengehen. Sodann müßten sie doch auf Gott als den Bürgen der Welteinheit zurückgeführt werden, wie Bonnet auch thut. So bildet diese Theorie keinen Fortschritt für die Erkenntniß.[1] Verwandt ist die Ansicht, die schon Paracelsus und Hieronymus Cardanus vortrug. Sie nehmen eine in einander seiende Doppelwelt an: neben oder hinter der sichtbaren sei eine innere, ideale Welt, die an geweihten Stellen durchbreche. Auch hier wäre die Natur selber die Wunderthäterin; es gäbe nur Ein Wunder, das der ursprünglichen Schöpfung. Sollte innerhalb der Geschichte der Welt dem Wunderbegriff noch eine Stelle bleiben, so müßte wenigstens noch eine Kraft postulirt werden, durch welche die zuvor verdeckte oder gehemmte innere Welt entbunden würde. Auch hier bliebe das Problem, wie die erscheinende und jene innere ideale Welt eine Einheit bilden könne.[2] Sind sie wirklich so verschieden, daß jenes höhere Ideale nicht aus der Ursächlichkeit der erscheinenden realen kann abgeleitet werden, ist vielmehr dafür auf Gottes schöpferische Causalität zurückzugehen, so kann es nicht mehr darauf ankommen oder gewinnbringend sein, jene innere

[1] Bonnet stimmte Euler, Haller u. A. zu. Aehnlich lehrt die scharfsinnige Schrift von Schmid über den Darwinismus (s. o.), die auch an Augustins semina occulta erinnert. Er nimmt auch die Potenz oder die Keime für das, was im Wunder hervortritt, von Anfang in der Schöpfung an: „diese Keime aber seien gebunden, bis die Zeit komme, wo sie ausgelöst werden". Aber es läßt sich nicht vorstellig machen, wie diese Keime sollen gedacht werden, sofern sie etwas Anderes sein sollen, als die Empfänglichkeit. Der Wunderbegriff wäre jedoch bei dieser Ansicht noch nicht geleugnet, sofern doch die Schöpfung als Wunder gedacht ist; und noch weniger dann, wenn die „Auslösung" jener Keime nicht bloßes Werk der Natur, sondern einer göttlichen Thätigkeit wäre.

[2] Auch Lotze, dem die materielle Welt nur Erscheinung eines Uebersinnlichen ist und der hinter dem Mechanismus der erscheinenden Welt eine Welt lebendiger, in mechanischer Wirksamkeit nicht aufgehender Kräfte annimmt, kann hier erwähnt werden; jedoch schließt er diese innere Welt und die erscheinende fester zu einer Einheit zusammen, die erstere aber setzt er zu Gott in innige und lebensvoll sich ändernde Beziehung, wodurch er den Begriff des Wunders behauptet s. u.

Welt schon als real gesetzt mit unserem Naturzusammenhang zu denken. Für die göttliche Thätigkeit an sich machte es keinen Unterschied, wann das Höhere einträte, dagegen für die Einheit der Welt müßte es störend sein, wenn eine ganz anders geartete verborgen in ihr wäre, bevor die Empfänglichkeit für sie oder das Bedürfniß derselben sich entwickelt hätte.

Andere sehen das Wunder als Werk eines besonders kräftigen Willens an. Man berief sich auf die zahllosen überhaupt im Menschen schlummernden Kräfte, die für gewöhnlich verborgen zuweilen hervorbrechen; oder man griff zu den Besonderheiten physischer Individualität namentlich zu magnetischen Kräften. Die Vertreter dieser Ansicht denken aber nur an eine Gattung der biblischen Wunder, an die Heilungswunder und selbst für diese reicht die Berufung auf eine besondere physische Organisation nicht zu. Denn wie sollte allen Jüngern Jesu, von denen Wunder berichtet sind, dieselbe physische Organisation zugeschrieben werden können? Gesetzt endlich, der Magnetismus reichte weiter als erwiesen ist, so bliebe er für sich, ohne Zusammenhang mit der Religion eine bloße Naturmerkwürdigkeit. Wenn Weiße[1] die Wunderkraft Jesu eine Seite seines berufsmäßigen Talentes, sein „Kunsttalent" auf der Basis seiner organischen Ausrüstung oder den Träger seines specifisch religiösen Talentes nennt, so haftete dieses entweder seinem Leibe an, war aber dann für die Religion zufällig, oder war es in realem Zusammenhang mit seiner religiösen Kraft, und das würde auf eine andere Lehre führen, nämlich daß seine Wunderkraft ihren Grund in einem eigenthümlichen Zusammenhang mit Gott habe.

Endlich suchte man den sogenannten teleologischen Wunderbegriff an die Stelle des hergebrachten zu setzen und das Wunder nicht aus einer positiv und direct eingreifenden Thätigkeit Gottes abzuleiten, sondern nur aus der erhaltenden und regierenden. Wenngleich nämlich, wird gesagt, in dem Wunder nicht neue Kräfte, durch Gottes schöpferische That gesetzt oder erregt, wirken, sondern nur der allgemeine Naturzusammenhang, so leuchte doch, wenn die manchfachen schon vorhandenen physischen und geistigen Kräfte so zusammentreffen, daß sie ein überraschendes Resultat erzeugen, eine zusammenordnende göttliche Intelligenz

[1] Leben Jesu I, 334 ff.

daraus hervor. Das wären also Wunder der Weisheit der Regierung der bestehenden nach ihren Gesetzen sich bewegenden Welt, nicht der hervorbringenden Thätigkeit Gottes. Allein die göttliche Weisheit darf nicht auf einzelne Punkte der Vorsehung beschränkt gedacht werden. Die Wunder der Vorsehung, wenn es nur nicht an klarer Erkenntniß fehlt, sind nicht als etwas Vereinzeltes zu denken, sondern als das Allerverbreitetste. Allerdings bricht lange durch natürliche Ursachen Vorbereitetes in der Weltgeschichte, mit Klopstock zu reden, zuletzt hervor in dem Donnergang der Entscheidung. Aber es ist doch nur menschliche Kurzsichtigkeit, wenn die Wunder der göttlichen Weisheit erst zuletzt an einem Punkte anerkannt werden.

Noch Andere verwandeln das Wunder in eine bloß subjective Betrachtungsweise. Dahin gehört, wenn gesagt wird, Alles sei ein Wunder oder Nichts; sie müssen aus den vorhandenen Naturkräften sich ebensowohl zureichend erklären lassen wie alle anderen Erscheinungen. Es erhellt, daß dies, wenn auch unter verhüllendem Namen, Wunderleugnung ist und einfach besagt, daß es nur natürliche Thatsachen gebe.

2. Einen Wendepunkt bildet Schleiermacher. Zwar wird häufig behauptet,[1] Schleiermacher leugne überhaupt das Wunder, besonders weil er in seinem Leben Jesu viele Wunder kritisch auflöst. Allein die historisch-kritische Erörterung der Glaubwürdigkeit der einzelnen Wundererzählungen ist wohl zu unterscheiden von der dogmatischen Frage, ob Wunder möglich seien und ob namentlich Christus Wunderkraft besessen habe? Man beruft sich gerne auf die entscheidende Stelle,[2] wo es heißt: „Im Interesse der Frömmigkeit gebe es kein Bedürfniß, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben sei". Allein nicht ihr Hervorgebrachtsein durch den schon verwirklichten Naturzusammenhang, sondern ihr „Bedingtsein" durch ihn will er vertreten; eine Bedingtheit aber findet statt nicht bloß, wenn das Wunder aus der Productionskraft des schon vorhandenen Naturzusammenhanges stammt,

[1] So von Frank, System der christl. Gewißheit II, 216. Aehnlich gewöhnlich die neueren wunderleugnenden Theologen. Auch Rothe meint, die Aufhebung des Wunderbegriffs ergebe sich für Schleiermacher besonders aus seinem Determinismus.

[2] Der christl. Glaube I, § 47.

sondern auch wenn es an eine Empfänglichkeit der vorhandenen Welt sich anschließt. Was aber seinen Determinismus anlangt, so war auch Calvin Determinist. Aber wer kann behaupten, daß er deshalb das Wunder leugnet? Mit dem Determinismus besteht sehr wohl eine Mehrheit schöpferischer Acte Gottes auch innerhalb der Welt der Erhaltung. Man kann nicht leugnen, daß Schleiermacher Christus gegenüber allen anderen Menschen als ein Wunder ansieht. Das beweist schon die Energie, mit der er seine absolute Sündlosigkeit vertritt; das liegt aber auch ausdrücklich in seiner Lehre, daß Christus nicht aus dem gegebenen Gattungskreis der Menschheit und seiner Kraft erklärbar sei, sondern daß für die Erklärung des Ursprungs dieser Person auf den göttlichen Urquell selbst zurückgegangen werden müsse. Die gegentheilige Meinung greift hier nothgedrungen zu der Auskunft, er sei durch die Art seiner Frömmigkeit unbewußt in einen Widerspruch mit sich selbst gefallen. Aber die so sprechen, bedenken nicht, welch groben Fehler sie damit einem Systematiker von der Größe Schleiermachers andichten. Gerathener ist doch wohl, etwas mehr Aufmerksamkeit dem gesammten Gedankengang Schleiermachers zuzuwenden. So würde sich ergeben, daß Schleiermacher von der Idee der Einheit der Welt in dem ewigen göttlichen Rathschluß ausgeht, in welcher die unendlich verschiedenen Momente des Rathschlusses harmonisch zusammengehen, daß er aber die geschichtliche Verwirklichung dieser Weltidee hievon unterscheidet; ebendaher auch den realen Naturzusammenhang nicht als einen ewig fertigen und gleichen, sondern als einen solchen behandelt, in welchen auch Neues eintreten, ja in welchem es sich naturiren kann, entsprechend jener ewigen Weltidee, die Beides auf ewige Weise in sich zusammenfaßt. Der einmal gesetzte Naturzusammenhang ist ihm keineswegs die zureichende Ursache für alle folgenden Bildungen; er unterscheidet von dem Gebiet des Anorganischen das Organische und Vitale, von diesem das Animale und von dem Animalen und Psychischen das Geistige, ohne das Höhere aus dem Niedrigeren ableiten zu wollen, so harmonisch es auch mit demselben sich zusammenschließt. Die deistische Ansicht, nach welcher die Welt, soweit Werden und Fortschritt in ihr ist, sich ohne Gott selbst gestalten müßte, verwirft er, weil sie auf einem todten Gottesbegriff ruhe. Der Schein, als ob es sich mit ihm anders verhielte, stammt

nur aus der allerdings zu negativen Stellung, die seine Gottesidee zur Zeit und zum zeitlichen Werden einnimmt. Dadurch wird begründet, daß Gott seinerseits sich nach ihm ewig gleich zur Welt verhält, ewig Dasselbe will und nur ihre Verschiedenheit zu verschiedenen Zeiten, namentlich das Maß ihrer Empfänglichkeit jederzeit die Ursache ist, daß in der Wirklichkeit Anderes, auch Neues und nicht aus ihrer Productivität Erklärbares hervortritt. Aber davon läßt er auch so nicht, daß dieses Neue Gottes That ist und nicht Werk der Natur, wenn er auch die Welt als von Gott ewig gleich gewollt denkt. In Beziehung auf Christus sagt er allerdings neben dem Angeführten auch: „er sei auf ewige Weise der menschlichen Natur eingepflanzt". Aber damit lehrt er weder: er sei ewig real gewesen, noch: die Verwirklichung seiner ewigen Idee sei nur durch den (realen) Naturzusammenhang gesetzt, sondern nur: bedingt gewesen. Es ist also nicht das Interesse, die göttliche Thätigkeit hinter die Wirksamkeit des uns umgebenden Naturzusammenhangs zurückzustellen, was ihn bei diesen Ausführungen leitet. Er will nicht die einmalige, sondern die ewige lebendige Wirksamkeit Gottes mit der Einheit der Welt vereinigen, sowohl mit der Einheit ihrer Idee als mit der Einheit des realen Complexes der Welt, welche wohl dem Gesetz des Werdens unterthan, doch empfänglich und fähig ist, die Verwirklichung der Weltidee in sich aufzunehmen. Daß es Schleiermacher nicht um Verwerfung des Wunders überhaupt zu thun ist, sondern nur des den Weltzusammenhang ja die Weltidee zerreißenden Wunders, das erhellt aufs deutlichste aus einer andern Stelle,[1] die von den Wunderthaten handelt: „Wenngleich, sagt er, kein Wunder für sich den Glauben stiften könne, so sei doch vielleicht der Zusammenhang zwischen dem Wunder und der Stiftung eines neuen Glaubensgebietes so ausschließend anzunehmen, daß wir nur für diesen Fall ein Wunder zugeben. Wo ein neuer Entwickelungspunkt des geistigen Lebens und zwar ursprünglich im Selbstbewußtsein vorhanden sei, da werden auch neue durch die sich kundgebende geistige Kraft vermittelte Erscheinungen gleichsam erwartet. Ist also Christus, fährt er fort, als Erlöser anerkannt, mithin als Anfang der höchsten Entwickelung der menschlichen Natur auf dem Gebiete des Selbstbewußtseins, so ist es eine natür-

[1] § 14 Zusatz.

liche Voraussetzung: daß derselbe, der eine so eigenthümliche Wirksamkeit auf die übrige menschliche Natur ausübt, vermöge des allgemeinen Zusammenhangs auch eine eigenthümliche Kraft beweisen werde auf der leiblichen Seite der menschlichen Natur, auch auf die äußere Natur eigenthümlich zu wirken im Stande sei. Das heiße aber: es ist natürlich von demjenigen, der die höchste göttliche Offenbarung ist, auch Wunder zu erwarten". Wir dürfen sagen: nachdem der spätere Supranaturalismus den Wunderbegriff mehr und mehr verflacht, der Rationalismus aber denselben gänzlich geleugnet hatte, so hat Schleiermacher durch einen lebendigeren Gottesbegriff den Anfang dazu gemacht, den Wunderbegriff wissenschaftlich wieder sicher zu stellen. Das Wunder ist ihm das weder aus der Natur für sich schon Erklärbare noch das ihr schlechthin Fremde, sondern durch die Idee des in sich einigen ewigen göttlichen Rathschlusses, der nicht bloß Solches enthält, was schon von Anfang an schöpferisch verwirklicht ist, sondern auch Solches, was für den Naturzusammenhang einer gegebenen Zeit ein Neues ist, und andererseits durch die Kategorie der Empfänglichkeit dieses Naturzusammenhanges für immer steigende Einwirkung bis zur Vollendung hat er die Zusammengehörigkeit des Wunders und der noch im Werden begriffenen Welt so festgestellt, daß der Wunderbegriff seine Selbständigkeit behaupten kann. Noch schlagender hat Rothe die Nothwendigkeit des Wunders für einen lebendigen Gottesbegriff dargethan.[1] Neben ihm verdienen die Abhandlungen von Jul. Müller und J. Köstlin besondere Beachtung.

C. Dogmatische Erörterung.

§ 55.

Wunder sind sinnlich erkennbare Ereignisse, die nicht aus der Causalität der Natur und ihres gegebenen Zusammenhanges für sich,

[1] Es soll mit obiger Ausführung nicht geleugnet werden, daß Schleiermacher an der reinen Durchführung des Wunderbegriffs durch den Mangel an klarer Unterscheidung zwischen Gott und der Welt, zwischen Physik und Ethik, besonders aber durch seine Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes (s. o. S. 231 ff.) gehindert ist. Namentlich auch in der letzteren Hinsicht bildet Rothe's treffliche Abhandlung einen Fortschritt.

sondern wesentlich nur aus freier, göttlicher That begreiflich sind. Solche Thatsachen haben ihre Möglichkeit an der Beschaffenheit der Natur und dem lebendigen Verhältniß Gottes zu ihr, ihre Nothwendigkeit aber in dem Zweck der Offenbarung, der sie dienen.

Anmerkung. Die gegebene Beschreibung des Wunders ist auch auf das Urwunder der Schöpfung anwendbar, aber eben dadurch geeignet, an die freie und doch positive, innige Beziehung Gottes zur Natur, die ihrem Dasein zu Grunde liegt, aber durch den Uebergang in die Erhaltung nicht aufgehoben wird, zu erinnern. Daß das Recht, welches dem Begriff der Erhaltung und den secundären Causalitäten (§ 36) sowie der Einheit der Welt zukommt, darum doch durch das Wunder nicht leiden muß, wird die folgende Darstellung zu zeigen haben.

1. Es ist schon oben zugegeben, daß durch das Wunder innerhalb der Welt das Naturgesetz nicht aufgehoben, sondern von ihm vorausgesetzt wird. Denn wirkte Gott Alles was ist und geschieht, unmittelbar und ausschließlich, so wären die secundären Causalitäten und ihr Zusammenhang geleugnet; wir hätten nur göttliches Thun, aber keine Welt und daher kein Naturgesetz.[1] Freilich wäre dann auch zu sagen, daß Gottes Thun nichts gewirkt habe.[2] So ist also der Wunderbegriff, obwohl er die Idee der freien schöpferischen Causalität vertritt, an sich keineswegs dem des Naturgesetzes feindlich. Um so feindlicher ist nach der Ansicht Vieler das Naturgesetz dem Wunder, und nichts ist häufiger, als „wie ein Medusenhaupt" dem Wunderglauben das unverbrüchliche Naturgesetz entgegen zu halten. Von so zuversichtlicher Rede sollte aber das besonnene Denken schon durch die Wahrnehmung abgehalten werden, daß die Rede von der absoluten Incompatibilität des Wunders und des Naturgesetzes wunderbar zusammenstimmt mit dem directen Extrem, dem absoluten Supernaturalismus, der gleichfalls das Entweder-Oder „Naturgesetz oder Wunder" aufstellt, nur aber zu Gunsten des Wunders das Naturgesetz aufgehoben oder doch sistirt und suspendirt werden läßt. Das freilich liegt auf der Hand, daß eine deistische und naturalistische Weltansicht zum voraus das Wunder ausschließt. Aber sie muß noch vieles andre Menschenwürdige leugnen, wie früher gezeigt, und wir haben sie hier hinter uns. Auch der Pantheismus muß zum voraus

[1] Das haben am folgerichtigsten arabische Philosophen durchzuführen gesucht, vgl. H. Ritter, Geschichte der christl. Philos. Bd. 3. S. 734 ff.

[2] s. o. S 589. 485.

die Möglichkeit von Wundern ablehnen, und zwar weil ihm Alles gleich göttlich sein muß, kann er höchstens das Wort erreichen: „Alles ist Wunder", eine Schaumünze als deren Revers wir bereits gefunden haben: „Nichts ist ein Wunder", weil der Unterschied zwischen Wunder und Naturgesetz noch nicht erreicht wird, so lange der Unterschied zwischen Gott und der Welt noch nicht anerkannt ist. Der Pantheismus des Processes könnte zwar das Neue, was die göttliche Selbstevolution hervorbringt, mit dem Namen des Wunders zu schmücken versuchen. Aber da er Gott nicht als absolute, freie Persönlichkeit zu denken weiß, so bliebe dieses Neue doch nur Werk seiner ewigen Natur und wäre keine freie That. Da durch die Gotteslehre auch dieser Denkweise das Fundament entzogen ist, so werden wir auch durch Einwürfe uns nicht stören lassen müssen, welche die, sei es deistische und naturalistische, sei es pantheistische Denkweise zu ihrer Voraussetzung haben. Von Gottes Seite muß uns die Möglichkeit des Wunders feststehen durch die absolute Abhängigkeit der Natur von Gott, andrerseits durch sein inniges Verhältniß zu ihr als ihr steter, lebendiger Möglichkeitsgrund. Anders dagegen verhält es sich mit den Einwürfen, die vom Weltbegriff aus gegen das Wunder erhoben werden. Es wäre nun zwar vielleicht möglich, ihnen einfach dadurch zu begegnen, daß ihnen die Nothwendigkeit nachgewiesen würde, auf eine der soeben erwähnten und in der Gotteslehre widerlegten Denkweisen zurückzukommen, wie sie in der That aus einer oder der andern ihre Kraft zu ziehen pflegen. Aber bei der Wichtigkeit der Sache dürfen wir uns die Arbeit nicht bequem machen. Wir müssen vielmehr, wenn wir doch die wirkliche Welt wie sie ist und ein Naturgesetz in ihr ernstlich anerkennen, die möglichen Einwürfe, die von ihrem Bestand her genommen sind, so scharf wie möglich ins Auge fassen.

2. Die Natur ist eine Wirklichkeit, unendlich manchfaltig und mit

[1] Trefflich spricht sich Rothe a. a. O. S. 85 ff. (Theol. Ethik I, 110 ff.) über den wesentlichen Zusammenhang des Wunders mit der theistischen Gottesidee aus, wofür er Zeller, Theol. Jahrb. 1, 2 S. 285 anführt, welcher aus dem Glauben an eine Transcendenz Gottes folgert, daß er sich auch wirksam in der Welt (also zugleich immanent) beweise. — Aber nicht minder kann aus einer wunderthuenden Immanenz Gottes in der Welt seine Transcendenz — nicht eine locale —, aber eine sein selbst und der Natur mächtige Erhabenheit geschlossen werden.

Kräften zur Selbsterhaltung und Selbstreproduction ausgestattet. Wäre nun mit ihrem Begriff gegeben, daß sie allein alle Wirklichkeit sei, würde ihre Wirklichkeit dadurch daß sie nicht Alles ist, in Frage gestellt, so hätte der Einwurf gegen das Wunder eine Bedeutung, welcher darauf hinausläuft: dasselbe sei unmöglich, weil bei seiner Annahme noch eine andre Wirklichkeit als die der Natur anzunehmen wäre. Allein daß die Wirklichkeit der Natur keine solche Ansprüche macht, das zeigt die Wirklichkeit des Geistes, der mit seinem unendlichen, ethischen und religiösen Inhalt nicht Naturproduct sein kann, der aber gleichwohl keine ihr feindliche Potenz, sondern von ihr erwartet ist.[1] Wir müssen aber weitergehend sagen: nicht bloß ist es leere Behauptung, die selbst durch die Empirie widerlegt wird, daß die Natur die einzige Wirklichkeit ist, sondern sie ist auch in sich selber keine fertige, ewig gleiche und abgeschlossene Größe.[2] Nicht Alles in der Natur ist ausschließlich aus der Wirksamkeit von Naturkräften abzuleiten; gar viele und große Erscheinungen in ihr sind auf das Eingreifen der freien Kräfte zurückzuführen, die allmählich das ganze Antlitz der Erde verändern und die Natur beherrschen durch Verständniß und Lenkung ihrer Kräfte. Die Natur ist bildsam in unberechenbarem Maße. Sie hat außerdem selbst eine Geschichte und wie eine Vergangenheit, wo sie anders war, so eine von uns nicht zu berechnende Zukunft. Zwar das neu entdeckte Gesetz von dem Aequivalent der Kräfte oder von der Erhaltung der Kraft wird zum Theil so gewendet, als ob die Natur, die wir kennen, schlechthin sich selbst genüge, um Alles aus sich zu produciren, was zu ihrem Complex gehört, und gegen alle neuen Kräfte abgesperrt sei, auch derselben nicht bedürfe. Aber gerade die Empirie, Paläontologie u. s. w. zeigt, daß unsere Erde selbst nicht immer war, es vielmehr eine Zeit gab, wo noch kein Organismus und Leben auf ihr war, sondern nur mechanische, chemische, elektrische Kräfte walteten. Daß diese das Leben auf unserer Erde producirt haben, ist bis jetzt bloße Behauptung. Die Schöpfung mit der Welt des Mechanismus geschlossen sein zu

[1] s. § 23 Uebergang von der Natur zum Geist; und § 40 vom göttlichen Ebenbild.

[2] Hieran erinnert mit Recht auch Rothe S. 93 f. gegen eine übertriebene Vorstellung von der vollendeten Durchführung des Organismus in unserer materiellen Welt.

lassen, ist nur möglich, wenn die vegetativen und animalischen Kräfte als Qualitates occultae den mechanischen von Anfang an einwohnend gedacht werden. Damit wäre, (wenn nicht der Materie gegen ihren Begriff Aseität zugeschrieben, dieselbe vielmehr auf die schöpferische Causalität zurückgeführt wird) wesentlich zu Augustins Lehre übergegangen, wonach Alles auf einmal geschaffen sein soll. Wollte diese Hypothese dabei den Werth der höheren Wesen richtig würdigen, so geriethe sie mit ihrer eigenen Grundtendenz in Conflict, aus den einfachsten, niedrigsten Kräften alle lebendigen Gebilde mit Zuhülfenahme von Billionen von Jahren abzuleiten. Zur Wirklichkeit der Welt gehören ja auch die geistigen aus der Natur nicht abzuleitenden Wesen als stärkster empirischer Beweis, daß die Natur und der Naturzusammenhang nicht wesentlich ewig gleich, fertig von Anfang und sich selbst genügend war. Denn darüber ist kein Zweifel, daß nicht immer Menschen auf dieser Erde waren, und so wenig das Auftreten der Menschheit ohne einen neuen schöpferischen Act aus der bloßen Kraft der Natur zu begreifen ist, so wenig sind auch die neuen unsrer Gattung zuwachsenden vernünftigen Wesen nur aus einer Erhaltung der Kraft unsrer Gattung zu begreifen, sie sind vielmehr eine Mehrung dieser Kraft durch göttliche That.[1] Nach all Diesem ist es eine mehr als chinesische, die Wahrheit der Geschichte leugnende, die Bedeutung des Geistes verkennende und herabwürdigende Ansicht, zu meinen: die Natur sei nur ein ewig sich gleichbleibender, von Anfang an dergestalt fertiger Complex von mechanischen Kräften, daß mit diesen und ihrer Function alles Weitere schon gesetzt war, und daß nichts Weiteres als sie Einlaß in ihren Kreis fordern könne.

Da aber noch immer der Streit sich vornehmlich um das Verhältniß des Wunders zum „Naturgesetz" bewegt, so haben wir hierauf noch direct den Blick zu richten, wie auch die bedeutenderen neueren Arbeiter in dieser Frage thun.[2] J. Müller erkennt ein wirkliches, der Welt einwohnendes Naturgesetz an; dasselbe sei für Alles, was in seinen Kreis fällt, unverbrüchlich. Aber es gebe eine höhere und eine niedrigere Ordnung der Kräfte und für das, was in die erstere gehöre, sei das Naturgesetz nicht Gesetz, könne daher auch nicht die Ausschließung von

[1] § 43.
[2] So J. Müller, Lotze und Köstlin; ebenso Rothe.

Kräften höherer Ordnung einschließen, oder ihr Wirken als eine Verletzung empfinden. Da nun im Wunder Kräfte höherer Ordnung eintreten, so sei das nicht Auflösung oder Suspension der Ordnung überhaupt; denn die Kräfte der höhern und niedrigeren Ordnung bilden zusammen ein Ganzes, seien beide in der Einen Weltidee enthalten, und jede von ihnen wirke nach ihrem Maß und ihrer Art. Auch seien beide erkennbar, unser Denken könne auch die Kräfte höherer Ordnung erreichen. Beide seien hell nach der einen Seite, dunkel nach der andern. Hell und offenbar ist die Natur nach Seiten des Gesetzes, dunkel nach der Bedeutung des Natürlichen im großen teleologischen Weltzusammenhang. Das Wunder dagegen ist dunkel nach der Seite, wonach es mit der niedern Ordnung ein Ganzes bildet und mit dem Naturgesetz sich zusammenschließt, hell aber nach seiner teleologischen Seite und seinem Zusammenhang mit Gott. — Das nicht ganz Befriedigende dieser Ansicht liegt darin, daß sie die höhere und niedere Ordnung wie zwei besondere Totalitäten oder Welten behandelt, und das Wunder weder in seinem Grunde noch in seinem Bestand zu der Welt des Naturgesetzes in klare Beziehung so setzt, daß erhellte, wie diese ihm willig in sich Raum läßt und dasselbe in sich aufzunehmen vermag. Das Wunder, von dem wir reden, ist doch ein sinnlicher Vorgang innerhalb der Natur, und muß, um sich zu verwirklichen, Elemente der Natur zu seiner Erscheinung, gleichsam zu seinem Kleid an sich nehmen. Es bricht keineswegs die höhere Ordnung wie eine „Uebernatur" in die Natur ein, um sich an ihre Stelle zu setzen.[1] Rothe, der die Wunder nach der Seite, wonach sie Wirkungen sind, in den bestehenden Naturzusammenhang (mit Schleiermacher) sich einordnen läßt, leugnet dagegen bei den Wundern im eminentesten Sinn, die er auch absolute Wunder nennt, was ihre Genesis anlangt, alle creatürlichen Mittelursachen; er scheut dafür auch den Ausdruck nicht, daß Gott in ihnen „zaubere".[2] Das widerspräche

[1] Rothe a. a. O. S. 89 f. „Das Product der Wunderwirksamkeit Gottes ist ja selbst wieder Natur, dieser völlig gleichartig, tritt in die Natur ein, wird sofort organischer Bestandtheil derselben und unter ihr Gesetz gethan, wenn auch Gott kraft seiner absoluten Causalität ihr einzelne neue (aber ihr völlig homogene) Elemente ohne ihr Zuthun einerzeugt" (als Beispiele führt er an das Wunder zu Kana, die Brodvermehrung, besonders aber Christi Person selber).

[2] S. 99.

nur der persönlichen Creatur, aber nicht der unpersönlichen Natur. Ein Conflict könne aber bei diesen Wundern mit der Natur nicht entstehen; Conflict sei nur möglich, wo ein Contact sei, ein Contact aber finde hier gar nicht Statt; bei Bewirkung dieser Wunder concurrire die Creatur überhaupt nicht, folglich auch nicht das Naturgesetz. Andrerseits läßt aber Rothe diese schöpferischen Acte Gottes, (z. B. in Hervorbringung der Stufenreihe von Wesen) „bedingt" sein, oder sich bedingen durch das schon Vorhandene,[1] wenngleich nicht diese causirend sind, sondern nur die schöpferische Causalität Gottes. Aber damit scheint doch wieder ein Contact mit der schon vorhandenen Natur und ihrem Gesetz zugegeben, und es käme noch darauf an, nachzuweisen, daß dieser Contact der schöpferischen Ursache keinen Conflict mit dem Naturgesetz bringen müsse. In dieser Hinsicht ist sein Gedanke[2] von Bedeutung: Gott müsse den Naturgesetzen, damit ihre Geschlossenheit in sich das unmittelbare Eingreifen Gottes mit seiner absoluten Causalität nicht ausschließe, sondern damit die Natur wirklich schlechthin abhängig von ihm sei und bleibe, nicht aber eine Schranke für ihn werde, diejenige Weite und Elasticität, so zu sagen diejenige Ausbiegungskraft geben, die überall die Bedingung ungestörten Verlaufs eines Triebwerks, auch des organischen ist. Schärfer hat sich in dieser Hinsicht mit dem Naturgesetz Lotze auseinandergesetzt.[3] Von den Naturgesetzen geht er auf die Natur zurück, die ihm nicht ein unbewegliches, fertiges Ganzes ist, sondern in der er die innere Kraft oder das innere Wesen und die Erscheinung unterscheidet, die des Innern Wirkung ist, obgleich die Wirkung sich dem Naturzusammenhang und seinen Gesetzen einordnet, und nur dadurch ein sinnenfälliges Datum wird. Die Naturgesetze sind nur abstrahirt von den Functionen der Kräfte, aber keine Macht für sich.[4] Die Kräfte wirken immer ihrem Wesen, und ihrer Beschaffenheit gemäß, auf sie ist zurückzugehen. Dieses ihr Wesen ist aber nicht

[1] S. 97.

[2] S. 93.

[3] Mikrokosmus II, 50 ff. 1858. Aehnlich Köstlin, Jahrb. f. deutsche Theol. 1864 S. 259 ff.

[4] Köstlin a. a. O. Das Wirksame in der Natur sind die Substanzen und Kräfte, nicht die Gesetze. Diese sind nur Formeln für die Wirksamkeit der (jeweilig vorhandenen) Kräfte.

ewig gleich. Die Welt ist ein lebendiger Organismus: tritt irgendwo eine Störung ein, so werden alle Theile sympathisch afficirt und streben Heilung und Compensation zu bringen: sie fühlen überhaupt den Einfluß der augenblicklichen Weltlage und ändern ihre Wirksamkeit demgemäß ab, entsprechend dem Sinn des Weltlaufs und der von ihm geforderten Wirksamkeit. Sie wirken eingreifend mit neuen Größebestimmungen, denn nicht dieselbe Größe der Kraft muß unveränderlich an dem Element haften. Indem der innere Zustand der Dinge sich ändert, so wird dadurch der Erfolg des Gesetzes geändert; dieses selbst aber behält seine Gültigkeit, denn auch die erfahrene Modification der Kraft tritt vollkommen fügsam in den Naturzusammenhang ein. Diese innere Modificabilität der Kräfte läßt nun die offene Stelle, auf welche auch „die Macht, die im Namen des Sinnes der Welt gebietet, ihre Einwirkung ausüben kann". Denn das Einzelne steht nicht bloß in Beziehung zu anderem Einzelnen, sondern auch zu der Einheit des unendlichen höchsten Weltgrundes. Der abgeschlossene, harte Kreis mechanischer Nothwendigkeit wäre einem wunderthätigen Gebot nicht unmittelbar zugänglich. Aber Gottes Macht braucht nicht die Gesetze abzuändern oder umzustoßen, er kann den gewollten Erfolg erreichen durch Aenderung der inneren Zustände der Dinge oder Kräfte, jene höchste Einheit, die Macht, die im Namen des Sinnes der Welt gebietet, kann durch Einwirkung auf die Kräfte wunderbare Wirkungen hervorbringen. Das Innere der Kräfte beherrscht nicht eine mechanische Nothwendigkeit, sondern die oberste Macht, wie sie sie auch lenkt und zu dem gewollten Ziele führt. Diese Darstellung empfiehlt sich dadurch, daß sie Gott seine Wunder innerhalb der sinnlichen, gesetzmäßig verlaufenden Welt nicht von außen, sondern von innen durch Lenkung und Modification der Kräfte vollbringen läßt, wodurch das gottgewirkte Neue sich mit dem schon bestehenden Naturzusammenhang und seinem Gesetz enger zusammenschließt, was der Einheit der Welt zu gute kommt, die durch den „Sinn", die teleologische Idee des höchsten persönlichen Weltgrundes verlangt ist. Jedoch wird, wenn die Unterschiede in den Weltwesen, die Gott hervorruft, nicht bloß quantitativer also fließender Art sind, nicht genügen, die Modificabilität der Substanzen bloß auf die „Größe" ihrer Kraft zu beschränken. Vielmehr wird die Modificabilität der

niedrigen Substanzen, durch deren Vorhandensein sich die schöpferische causirende Thätigkeit innerhalb des Weltlaufes bedingt, auch als Empfänglichkeit des Niedrigeren für das Höhere zu bestimmen sein.[1] Auch ist nicht bloß ein directes modificirendes oder schöpferisches Eingreifen Gottes für den Zweck der Verwirklichung der ganzen Weltidee wohl begründet, und nicht nur für Aufhebung eingetretener Störung zu fordern, sondern auch die vorsehungsvolle Lenkung der Bewegung der Kräfte kann, statt durch die Natur für sich bewirkt zu sein, aus directer göttlicher That stammen.

3. Die Möglichkeit des Wunders im Allgemeinen von Gott und von der Natur aus haben wir gesehen. Es sind aber verschiedene Arten von Wundern zu unterscheiden, die alle, jedoch in verschiedener Weise, zu der Welt der Offenbarung in Beziehung stehen. Die einen sind Ereignisse in der Natur, die nicht aus der Causalität der Natur für sich begriffen werden können, sondern nur aus der göttlichen, sei nun diese eine schöpferische Wirksamkeit innerhalb der Natur, oder eine die natürlichen Elemente und Ursachen für die Zwecke der Offenbarung vorsehungsvoll leitende. In dieselbe Reihe können wir auch die Sendung himmlischer Boten stellen, wo zwar Gott creatürliche Ursachen verwendet, aber solche, die dem Kreis des irdischen Causalzusammenhanges entrückt sind. Es ist früher[2] gezeigt, wie wichtig, ja nothwendig äußere wunderbare Manifestationen Gottes, die direct auf seine Causalität und seines Willens Offenbarung zurückzuführen sind, für den ursprünglichen Träger, also für die Stiftung der Offenbarung selber sind. In der That kann auch die Natur durch sinnlich erscheinende, wunderbare Data in ihr dem Geist und seinem Fortschritt etwas Wesentliches leisten. Sehen wir näher zu, wie die Natur dabei den Zwecken der Offenbarung kann dienstbar gemacht werden. So wenig der Geist ursprünglich bloß als leere, von der sinnlichen Erfahrung zu beschreibende Tafel zu bezeichnen ist, so gewiß wird er, was er soll, nur durch ent-

[1] Das scheint auch die Ansicht Köstlins zu sein, wenn er sagt: in die Wirksamkeit und Wechselwirkung der Kräfte könne die über Alles mächtige Gotteskraft eingreifen; so produciren diese Kräfte Wunderbares. Die Tendenzen, welche die Substanzen für sich gehabt hätten, werden so durch die Gotteskraft gebunden, umgelenkt.

[2] § 52.

sprechende Anregung von außen. So dient die Natur schon in ihrem geordneten Verlauf der Weckung des Gottesbewußtseins in seinen physischen Bestimmungen, wie Macht, Maß, Ordnung, Schönheit und endliche Teleologie. Höhere, geistige Bestimmungen des Gottesbegriffs kann allerdings die Natur für sich nicht offenbaren. Im Gegentheil, ihr geschlossener Zusammenhang und ihr regelmäßiger Kreislauf kann, wenn die religiöse Entwicklung an ihn gebunden bliebe, zu Verirrungen Gott und Welt vermischender Art führen, wie die Religionsgeschichte nur zu reichlich zeigt, so daß es scheinen könnte, daß wir für die höheren geistigen Mittheilungen lediglich auf innere Wirkungen des göttlichen Geistes verwiesen bleiben müßten. Allein das Gesetz menschlicher Natur, wonach diese der angemessenen Anregungen von außen bedarf, steht auch für das geistige Gebiet fest, ebenso das Bedürfniß der Träger der Offenbarung, das § 52 nachgewiesen ist. Ja dieses Bedürfniß wird gerade durch die soeben erwähnten Gefahren der religiösen Verirrungen, denen die Menschheit im bloßen Umgang mit der Natur ausgesetzt ist, um ein Erhebliches verstärkt. Durch das Wunder nun kann der Geist der Alleinherrschaft der Natur entrissen und einer höheren Macht, die auch Gewalt über die Natur hat, inne werden. Ist dieses für sich mehr nur eine negative Bedeutung des Wunders, indem es geeignet ist, dem Menschen zu zeigen, daß es hinter oder über dem gewöhnlichen Lauf der Natur noch andre ihr überlegene höhere Mächte gibt, so kommt ferner in Betracht, daß die Natur auch fähig ist, Ideelles und Ethisches in objectiver Weltwirklichkeit zu *symbolisiren* und darzustellen. Sie ist für den Geist bestimmt, und vermöge des geheimen Bandes, das zwischen ihr und dem Geist besteht, haben die Elemente, wie Licht, Feuer, Blitz, Sturm, Wind die Fähigkeit, Geistiges zu symbolisiren, und so, am rechten Orte wirkend, die anregende irdische Folie für die Conception von ideellem Gehalte zu werden, den die Offenbarung mittheilen will. Dahin gehören die Naturereignisse bei der grundlegenden Offenbarung der göttlichen Heiligkeit für Mose und bei der Gesetzgebung für das Volk,[1] sowie bei Elia,[2] deren bedeutungsvolle, genaue Angemessenheit an den geistigen Offenbarungsgehalt, um den es sich handelte, noch besondere

[1] 2 Mos. 3, 19. K. 19.

[2] 1 Kön. 19, 10 ff.

Beachtung verdient.[1] Wo ein, sei es auch nur ungewöhnliches Ereigniß innerhalb der sichtbaren Welt so geartet ist, daß es von selbst zu einer symbolischen Auffassung drängt, indem es zusammentrifft mit einer eigenthümlichen Stellung des Gemüthes oder gar einer geistigen Offenbarung Gottes, da kann es bewirken, daß der Mensch in dem Naturereigniß entweder die wirksame Anregung zur lebendigen Erfassung der zu offenbarenden Wahrheit als einer realen oder aber die Besiegelung derselben empfängt, und da ist die Natur durch ihre teleologische Zusammenordnung mit dem Werke der Offenbarung für dieses mitwirkend gewesen, und ist für den Empfänger des geistigen, durch das selbständige Naturereigniß äußerlich symbolisirten Inhalts eine Enthüllung des objectiven göttlichen Offenbarungswillens auch durch die Natur. Dem Träger der Offenbarung ist damit Gott als die oberste Einheit der Natur und des Geistes kund geworden. Nicht minder kann die Natur noch in andrer Weise begleitend und besiegelnd der Offenbarung Dienste leisten. Ihr Leben ist in so innerlichem Zusammenhang mit dem Leben des Geistes, für den sie ist, daß große Ereignisse auf dem inneren geistigen Gebiete, offenbarende Acte Gottes in demselben auch gleichsam sympathisch zugleich mittönen in der Natur vermöge des geheimen ursprünglichen Bandes zwischen ihr und dem Geiste, wovon wir ein significantes Beispiel schon an der inneren Gottesstimme im Gewissen haben, dessen Schlag nicht bloß den Geist trifft, sondern auch physisch und leiblich empfunden wird, wie auch das N. T. die geistige Erlösung schon als den Anfang der leiblichen bezeichnet Röm. 8, 17 ff. und mit ihr ein Vorgefühl auch von dieser verbindet. Jene Consensualität der Natur mit den großen und größesten Ereignissen auf dem geistigen Gebiet, deren höchstes das Gebiet der Offenbarung ist, stellt sich dar bei Christi Geburt, Tod, Auferstehung, wie bei der Geburt der christlichen Kirche am Pfingstfeste.

Zwar die höchste Form der Offenbarung würde erst da sein, wo nicht die Natur, weder sie für sich, noch ihre teleologische Zusammenordnung mit dem Geist und seinem Bedürfniß, noch ihre momentane

[1] Es können aber auch Elemente der Natur von dem Geist, z. B. dem creatürlichen der Boten Gottes in dessen Auftrag dazu verwandt werden, z. B. durch Wort und Rede Geistiges von außen den Menschen nahe zu bringen.

Aneignung durch den Offenbarungswillen, oder ihr sympathisches Mitbewegtsein von den Vorgängen in der geistigen Region, der Offenbarung dient, sondern wo der Mensch selbst, die begeistetste Gestalt in der Natur Offenbarungsorgan geworden ist. Aber doch dürfen besonders für die früheren Stufen auch die Dienste nicht gering angeschlagen werden, welche, wie gezeigt, in mannichfaltiger Weise die Natur leistet, damit die Offenbarung zugleich Manifestation werde. Das Zusammentreffen der entsprechenden äußeren Offenbarung mit der inneren ist für den Träger der Offenbarung von unendlicher Wichtigkeit, denn ginge sie für ihn rein innerlich vor, so möchte zwar im Momente der Offenbarung ihre innere Wahrheit und objective Göttlichkeit ihm zweifellos feststehen. Aber damit der Geist auch für spätere Zeit und bei dem Widerspruch der wirklichen Welt mit dem Inhalt der Offenbarung doch ihrer froh und sicher bleibe, wird ihm mit der inneren Offenbarung zugleich eine Bürgschaft für die göttliche Objectivität derselben dadurch zu Theil, daß die äußere von seiner Subjectivität unabhängige Objectivität sich ihm im Bunde zeigt mit dieser inneren Offenbarung, dieselbe bestätigt und besiegelt und durch ihren von ihm unabhängigen Gehorsam gegen die Offenbarung auf Denjenigen als deren Urheber hinweist, welcher auch der Urheber der Natur ist.

4. Aber es ist noch eine zweite Klasse von Wundern zu besprechen, ihre Möglichkeit und ihr Werth für die Zwecke der Offenbarung. Das sind solche, die nicht Gott selbst direct hervorbringt (wie das Urwunder der Schöpfung, die Erschaffung menschlicher Seelen oder die inneren von Luther sogenannten rechten hohen Mirakel, oder wie seine Selbsterweisungen in teleologischen Wundern), sondern die durch Menschen vollbracht werden. Man könnte versuchen, sie alle auf die erste Klasse also auf Gott unmittelbar zurückzuführen, den menschlichen Organen aber nur ein wunderbares Vorherwissen was Gott thun wird, oder das Gebet um seine Wunderthat zu belassen. Aber das reicht nicht aus; denn es ist namentlich im N. T. auch von Wundergabe als einem Charisma die Rede. Diese Wunderthaten von Menschen haben namentlich dem biblischen Supranaturalismus als die Beglaubigung der göttlichen Sendung der Träger der Offenbarung und ihrer Lehre gegolten. In der Gegenwart sind sie für manche ein Hinderniß des Glaubens. Sie

sind die zahlreichsten besonders im N. T. und doch scheinen sie die entbehrlichsten, wenn durch Wunder der ersten Klasse die Offenbarung schon gestiftet ist. In ihnen geschieht auch vornehmlich der Natur scheinbar Widersprechendes, während so viele Wunder im A. T. bloß teleologische heißen können, indem die göttliche Weltregierung Ereignisse, die der natürliche Lauf mit sich bringen kann, mit den Zwecken der Offenbarung und des Reiches Gottes absichtsvoll und verständlich zusammentreffen läßt. Blindgeborene werden sehend, Todte stehen auf, Christus beschwichtigt die Meereswellen und dergl. Das wird uns nun zwar nicht bestimmen dürfen, das contra naturam wieder zu vertheidigen, denn daraus, daß, wenn das Wunder nicht eingetreten wäre, der Naturzusammenhang ein anderes Resultat gehabt hätte, kann noch nicht die Widernatürlichkeit überhaupt geschlossen werden; sonst würde auch jede Einwirkung der menschlichen Freiheit auf den Naturzusammenhang ein widernatürliches Wunder herbeiführen.[1] Gleichwol bedarf diese zweite Klasse noch einer besonderen Begründung, wobei aber zuzugeben ist, daß die historische Prüfung bei jeder einzelnen berichteten wunderbaren Thatsache vorbehalten bleiben muß. Die neutestamentlichen Wunderthaten nun lassen sich einem guten Theil nach noch in eine gewisse Analogie mit sonst Vorkommendem bringen; so ein Theil der Heilungswunder, auf welche daher Einige die glaubwürdigen Wunder zu beschränken Lust zeigen, zum Theil freilich so, daß das Wunder von dem Wunderthäter in den Glauben des Empfängers verlegt wird. Man erkennt dabei an, daß die Wunderthaten mit Jesu Geschichte so eng verflochten sind, nach allen Berichten einen so bedeutenden Theil seiner Thätigkeit bilden, daß schon äußerlich genommen (wenn nicht die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Quellen überhaupt geleugnet werden soll, was wieder

[1] Ein Anderes ist es mit dem Fall, wo das Wunder sich gegen die abnorm gewordene Natur, gegen die Störungen in ihr kehrt. Diesen Fall scheint Steinmeyer a. a. O. S. 14 im Auge zu haben. In diesem Fall vertritt das Wunder die wahre Natur. Doch geht es nicht an, mit C. Malan, Hirzel u. A. das Wunder *überhaupt* als die *wahre* Natur anzusehen, in diesem Sinn seine Uebernatürlichkeit zu leugnen, unserem Naturzusammenhang aber nur das Prädicat des Unternatürlichen (sousnaturel) d. h. wohl der Unnatur zu lassen. Da würde alle Güte und Festigkeit des Naturgesetzes aufgehoben, während wir früher sahen, daß der richtige Wunderbegriff das Naturgesetz voraussetzt.

neue Räthsel schüfe), die Zurückführung der Wunder auf Dichtung sei es absichtslose oder absichtliche eine Unmöglichkeit ist, vielmehr Geschichtliches ihnen zu Grunde liegen muß. Die einzig vernünftige Annahme ist: wie jene zahlreichen Erzählungen glaubwürdig sind, welche vor Ueberschätzung der Wunder warnen, so müssen auch die Wunder, die sie erzählen, bona fide erzählt sein, ja die von Niemand bezweifelte Warnung vor Ueberschätzung selber weist zugleich auf ein Geschichtliches hin, und dieses ist dabei vorausgesetzt. — Lassen sich nun nicht vielleicht die Wunder des N. T., die meist Heilungswunder sind, annähernd natürlich erklären, indem man an ein Mitwirken zurückgebliebener gesunder Kräfte psychischer Art, an die ja jedenfalls das Wunder oft anknüpft oder an das Hervortreten ungewöhnlicher Heilkräfte des menschlichen Organismus, die durch psychische Einwirkungen geweckt seien erinnert? Bei anderen wie bei dem Stater in dem Munde des Fisches, dem reichen Fischzug,[1] der Heilung des Königischen ließe sich etwa auf ein höheres Wissen Christi zur Erklärung verweisen. Allein durch solche Wundererklärungen würde entweder die Schwierigkeit nur weiter zurückverlegt oder den Berichten widersprochen, welche die Ereignisse als wunderbare Krafterweisungen Jesu und durch ihn der Seinigen wollen angesehen wissen. Dieser annähernden Erklärungsversuche durch Analogien spotten aber namentlich die Todtenerweckungen, die Brodvermehrung, das Wunder zu Kana. Solche Wunderthaten widerstreben aller Zurückführung auf die Natur oder auf bloß menschliche Kräfte, und wenn sie nun doch ebenso, zum Theil mehr beglaubigt sind wie die anderen, so ist es ein mißliches Unternehmen die einen stehen zu lassen, die anderen als Dichtung anzusehen. Vielmehr umgekehrt verlangt das N. T. auch jene Heilungswunder im Zusammenhang mit der Kraft zu schauen, die für die anderen Wunder zu fordern ist.

Wir verweilen bei den neutestamentlichen, da die alttestamentlichen nicht durch sich und für sich dem Christen feststehen, sondern nur durch den Zusammenhang mit den Zwecken des Reiches Gottes, also mit dem N. T., wo erst das Reich Gottes zu seiner Vollendung und Feststellung gelangt. Zunächst nun ist darauf zu verweisen, daß wenn die Wunder der zweiten Classe wirklich als von Menschen vollbracht anzusehen sind,

[1] Luc. 6. Joh. 21, 4. 48.

nämlich vermöge göttlicher Ausstattung, die sich wie alle Charismen an die Person der Wunderthäter anschließt, damit der Zusammenhang zwischen ihren Wunderthaten und der Welt der Erhaltung oder ihre Continuität mit dieser anschaulicher hervortritt, als wenn wir überall dabei auf die göttliche Causalität ausschließlich zurückgingen. So will es auch das N. T.[1] Auch in Christus ist es nach dem N. T. nicht Gott oder die göttliche Natur ohne die Menschheit, welche die Wunder thut, sondern es ist ihm als Menschen diese *ἐξουσία* gegeben,[2] als eine ihm eigene Kraft, womit er wie mit den andern Kräften zu walten hat. Der Mensch ist nicht bloß Kanal für göttliche Thaten und er hat nicht bloß das Zusehen, sondern sein Wille hat diese Steigerung oder Freiheit erhalten. Sind aber die Wunder dieser zweiten Klasse auch als Werke des menschlichen Willens anzusehen, so ist in diesem schon vor seinem Thun die Wunderkraft, dieses *πνευματικόν,*[3] inmitten der übrigen Weltkräfte als eine überlegene, höhere, aber ebenso wie sie kosmisch reale vorhanden gewesen und die Wunderthaten fallen als Aeußerungen solcher schon vorhandenen Kraft der Welt der Erhaltung zu, während die ursprüngliche Mittheilung der Wunderkraft *(δύναμις)* an den Menschen eine die vorhandenen Kräfte modificirende innere That Gottes ist, die innerhalb der Menschheit eine Aenderung vollbringt, ohne welche der Erfolg ein anderer gewesen wäre. Diese göttliche That, durch welche die Fähigkeit Wunder zu thun gesetzt wird, mag man nun versuchen, als göttliche Erregung schon vorhandener, aber schlummernder Vermögen, oder als „Auslösung zuvor noch gebundener Kräfte" durch Gott anzusehen, oder aber, wofür die Darstellung des N. T. spricht, als Mittheilung göttlichen Lebensgeistes an den Menschen: immer behält dabei das eigentliche Wunder der zweiten Art seine Stelle.

5. Für uns muß es darauf ankommen, erstens zu erkennen, daß weder das Wesen der Natur noch des menschlichen Willens dem Begriff solcher Wunder entgegensteht, die als Ausflüsse oder Selbstbethätigungen eines höheren, göttlichen Lebensgeistes in menschlichen Organen Gottes

[1] 1 Kor. 12, 28. Mc. 16, 17. Matth. 10, 1.
[2] Matth. 9, 6.
[3] 1 Kor. 12, 1.

anzusehen sind, nicht minder zweitens darauf, den inneren teleologischen Zusammenhang solcher Wunder mit der Religion und Offenbarung zu erkennen. Die Wunderthaten so auf Charismen zurückgeführt, sind eben damit ihrer Vereinzelung und Isolirung entnommen; das Charisma weist auf die Fülle neuer Geistesmittheilung Gottes an die Menschheit zurück, die nichts Magisches oder Willkürliches an sich hat, sondern sowohl durch sittliche Motive bedingt ist, als auch an der Natur eine ihr befreundet entgegenkommende Seite findet.

Was zuerst die Empfänglichkeit der Natur betrifft, so ist diese überall in Bewegung und im Werden, daher, wie wir oben (S. 600) sahen, noch kein abgeschlossenes Ganzes für sich. Ebenso ist sie nicht Selbstzweck, sondern zu ihrem Herrn ist der Geist bestimmt, für dessen Einflüsse unbeschränkte Empfänglichkeit zu haben zu ihrer ursprünglichen Vollkommenheit gehört. Dient sie dem Geist, so dient sie nicht einem ihr fremden Gesetz oder verwirrender Willkür. Die Furcht, es möchte, wenn dem Geiste Wunderkraft eigen werde, eine magische Gewalt zugelassen sein, verschwindet vor der Erwägung, daß der Wunderthäter nur in der Einheit mit Gott und seinem Willen („durch Glauben") seine Kraft haben kann, aus diesem Kreis getreten aber ohnmächtig wird und seine Kraft absterben sehen müßte. Der Geist in sein wahres Sein, die Einheit mit Gott gerückt, verwirrt nicht; denn er trägt, je höher seine Kraft ist, auch das Gesetz göttlicher Ordnung in sich, einer höheren vielleicht durch Kampf sich durchführenden, aber doch mit dem Weltganzen vollkommen zusammenstimmenden. Eine Ahnung hievon, daß die Natur nicht ein fertiges Ganzes ist, sondern neue Entwickelungsphasen, auch durch die fortschreitende Entwickelung des Geistes sie erwarten, verleugnet selbst die Naturforschung nicht. Die erleuchtetsten Forscher auf diesem Gebiet sind auch am behutsamsten in Behauptungen, durch welche einmal für immer der Wirksamkeit und Empfänglichkeit der Natur unübersteigliche Grenzen gesetzt werden möchten. Es wohnt ihr ein nicht berechenbares Maß von Elasticität bei, nicht bloß in dem Sinn, daß seltene oder bis dahin verborgen gewesene Kräfte bei geeignetem Anlaß aus ihr hervorbrechen, wie die wichtigsten Entdeckungen zeigen, sondern auch in dem Sinn, daß ungeahnte, neue Empfänglichkeiten in ihr auftreten, durch deren Erfüllung ihr Horizont ideal und

real erweitert wird. Das Wunder hat so die Bedeutung, auf ein Inneres der Natur, „auf den inneren Sinn der Welt", ja da dieser zur Verwirklichung strebt, auf eine höhere Zukunft derselben hinzuweisen. In den Wunderthaten wirkt eine höhere mit Gott geeinte Geisteskraft auf die Natur ein und treibt in ihr gleichsam einzelne frühere Blüthen, wie wir zuweilen mitten im Winter durch besondere Kraft des wärmenden Sonnenstrahls Boten des Frühlings auf der Erde und in der Luft geweckt finden. Die Empfänglichkeit, auf welche die Thätigkeit der Natur im Wunder zu beschränken ist, ist aber allerdings als lebendige zu setzen, und darin liegt die Möglichkeit des Einklanges zwischen dem, was man höhere und was man niedrigere Ordnung genannt hat; damit erst kann entschieden mit solchen Ansichten gebrochen werden, die im Wunder nur eine Suspension des Weltzusammenhangs und einen Widerspruch gegen die Natur sehen. Die niedrigere Ordnung und die höhere müssen sich auch wieder als eine gegliederte Einheit betrachten lassen, und verwerflich ist nicht bloß, diese auf jene reduciren zu wollen, sondern ebenso auch die niedrigere in eine höhere verschwimmen zu lassen, ohne Erhaltung ihres Daseins, wie eine falsch mystische Naturphilosophie wollte, oder wie Diejenigen annehmen müßten, denen die Natur in göttliche Willensacte sich auflöst. Vielmehr weist, wie gezeigt, der Wunderbegriff durch sich selbst auf eine natürliche Ordnung zurück und will sein Eigenthümliches gerade in der Abweichung von dieser an ihrem Ort also anerkannten Ordnung haben. Verhält es sich so, so kann die niedrigere und die höhere Ordnung nur dadurch zur Welteinheit zusammengehen, daß in dem Niedrigeren eine Seite ist, die der höheren Ordnung sich gleichsam darbietet oder gar[1] entgegensehnt; und indem das Wunder an diese anknüpft, so wird das Niedrigere nach dieser Seite durch das Wunder gerade bejaht und bestätigt. Damit besteht wohl, daß das Wunder sich auch durch Kampf hindurch verwirkliche, der das Abnorme aufzuheben hat. Das ist nicht im Widerspruch mit der wahren Natur, vielmehr stehen z. B. die Heilungswunder mit der Welt der Erhaltung in vollem Einklang und gleichsam in Bundesgenossenschaft mit der gesunden Natur. Wird nur die Natur durch das Wunder, was sie soll, ein tüchtiges Werkzeug des Geistes, so hat sie daran ihre Würde; denn ihre Voll-

[1] Vgl. Röm. 8, 19—21.

endung kann nicht liegen in ihrem bloßen Fürsichsein, in ihrer Isolirung von dem Geiste, sondern in ihrer Einheit mit ihm. Die Vollendung kann sie selbst sich nicht geben, aber der Geist ist ihr gegeben zu ihrem Vollender und Befreier, wie für den Geist der Vollender und Befreier Gott ist.[1] Und so lassen sich allerdings die Wunder im N. T. auch als prophetische Vorzeichen des künftigen Standes der Natur betrachten, wie die Wunder im A. T. momentane, prophetische Ausflüsse von Kräften sind, die erst im Gebiete der vollendeten Offenbarung ihren eigentlichen Ort haben können. Krankheit, Verderben und Tod am leiblichen Leben, worauf die biblischen Wunder sich meist beziehen, sowie jede Uebermacht der Natur über den Geist gehören nicht zur wahren Natur, nicht zur Vollkommenheit des Geistes oder der Welt, sondern des Geistes Macht und Freiheit über die Natur ist dadurch theilweise aufgehoben. Die Natur ist da zum mindesten noch in einem Zustand, der der teleologischen Beziehung zwischen beiden noch nicht definitiv entspricht (§ 39, 4). Sofern daher in dem Wunder die Freiheit des Geistes sich offenbart, von welchem auch die Natur befreit werden soll, so hat dasselbe eine hohe Bedeutung und etwas Anziehendes. Daher die Freude an dem Wunder, die jede unverdorbene Natur hat. Es gehört zur Prosa, das Wunder zu fassen, zur Poesie, es zu lieben, und zwar zur wahren Poesie, die nicht eitle Gebilde der Phantasie schafft, sondern die gerne das verwirklichte Ideal, die höhere vollkommenere und darum poetische Stufe der Geistesfreiheit, des Einklangs mit der Natur sich vergegenwärtigt. Wenn wir aber so im Wunder die Weissagung auf einen höheren Zustand der Dinge sehen, den Stand der Freiheit des Geistes in seiner Einheit mit der Natur, so kann die Meinung nicht die sein, es müßten die Wunder, wie sie nach Anlaß von Zeit und Umständen oder Bedürfniß im N. T. auftreten, in der Vollendung der Dinge das Alltägliche werden, sondern die Hauptsache ist, daß in der Vollendung der Dinge die Abnormitäten und Hemmungen und die Ohnmacht des Geistes der durchgängigen Beherrschung oder Beseelung der Natur durch den Geist, der mit Gott geeinigt ist, werden gewichen sein. Was wir jetzt Wunder nennen, wird, im großen Style durchgeführt, nur dienen, die Welt nach ihrer ursprünglichen, ewigen Idee zur Wirklichkeit zu führen.

[1] Röm. 8, 11 ff.

Was aber noch die Empfänglichkeit des menschlichen Willens für Kräfte betrifft, die sich in der Natur in Wunderthaten äußern, so steht zwar dem menschlichen Willen, so lange er noch in Abnormität oder Willkür sich bewegt, die Naturordnung als ein Damm entgegen, welcher der Verwirrung widersteht und die Willkür bestraft. Aber hat der Geist in der Einheit mit Gott das Princip der wahren Freiheit, so wird diese, weil mit Gottes Willen eins, durch das Wunder keineswegs der Naturordnung den Untergang bringen, sondern in ihrem Wirken ist die Morgenröthe einer von Abnormität freien, der wahren Ordnung der Dinge zu sehen. Was das Wunder zum Wunder macht, das kann der menschliche Wille zwar nicht für sich leisten, aber durch göttliche Kraft kann er dazu fähig werden. Als geschaffen nach dem göttlichen Ebenbild soll er Theil erhalten an der göttlichen Freiheit und Herrschaft; diese hat er so lange nicht, als die Natur in erfolgreichem Widerstand seinen Zwecken entgegenzutreten vermag. Denn so lange das der Fall, theilt nicht bloß die Natur noch die Herrschaft mit ihm, sondern hält ihn noch theilweis in ihrer Herrschaft und Unterwürfigkeit. Daher Steffens (Religionsphilosophie I, 479) mit Recht sagt „Christus habe durch kein Naturverhältniß können gebunden sein, weil seine ganze Bedeutung darin liege, daß er die unbedingte Freiheit des Geistes uns verkündigte." — Widersprechen nun aber dieser Ableitung von Wunderthaten aus dem mit Gott geeinigten Willen nicht die dämonischen Wunder?[1] Sie dürfen uns nicht irren; denn was sie auch seien, sie sind nicht Wunder im vollen Sinne des Worts. Sie sind zwar zum Theil als Zeichen der letzten Zeit, aber nicht als Anfänge eines höheren Zustandes der Dinge geschildert; sie sind auch nicht *δυνάμεις* in dem Sinn einer höheren Freiheit des creatürlichen Willens durch die Einheit mit Gott, sondern sie sind und heißen Lügenwunder,[2] nicht bloß weil sie der Lüge dienen, sondern auch weil sie nur den Schein der eigentlichen Wunder, höherer Geistesfreiheit um sich nehmen. Sie sind *τέρατα*, setzen in Erstaunen, aber sind Wirkungen, zu welchen in der Creatur für sich die Möglichkeit ruhen muß, sei es daß sie als reine Blendwerke

[1] 2 Thess. 2, 9. Matth. 24, 24. Offenb. 13, 13. 16, 14. vgl. Apostelgesch. 13, 8 (Elymas). 2 Mos. 7, 11. 22 (die ägyptischen Zauberer).

[2] 2 Thess. 2, 9. *ψεύδους* ist auch zu *δυνάμει* und *σημείοις* zu ziehen, vgl. V. 11.

anzusehen sind,[1] sei es, wie Johann Gerhard, Trench, Hengstenberg, Rothe wollen, daß sie aus einer tiefen Unnatur stammen, durch die der Mensch an die Gewalt geistwidriger fremder Mächte sich ergibt, sei es natürlicher, sei es dämonischer: jedenfalls stammen sie nicht aus gesteigerter Freiheit und Kraft des Geistes, sondern aus einer Erniedrigung desselben, sind auch nicht schöpferischer Art; denn nur in Gott ruhen schöpferisch belebende Kräfte, sondern sie sind nur negativer Art, für den Gläubigen aber erkennbar,[2] namentlich wenn auf ihr Verhältniß zur Religion geblickt wird.

§ 56. Schluß.

Teleologie und Erkennbarkeit des Wunders.

So wenig die von Menschen vollbrachten Wunderthaten in Zwecken aufgehen, die außer ihnen selber liegen, indem sie vielmehr als sittliche Thaten ihren Zweck auch in sich selber tragen, so gewiß fügen sie sich auch teleologisch in die Geschichte der Offenbarung als erkennbare und heilsam wirkende Thatsachen ein.

1. Daß der durch innere göttliche Mittheilung geistig erhobene Mensch auch naturfreier werde geworden sein, versteht sich leicht und zwar nicht bloß in negativem Sinn, sondern auch in dem einer gesteigerten Macht über die Natur. So kann es für ihn natürlich sein, mit seinen Kräften so zu wirken, daß es für Andere und die Natur außer ihm Wunder ist. Aber welche eigenthümliche Bedeutung hat solche Selbsterweisung der höheren Kraft für die Zwecke der Offenbarung? Ist das Wunder die Darstellung der Offenbarung als solcher? Gewiß muß das Neue sich darstellen und kann nur dadurch in die Welt sich wirksam einfügen. Aber diese Selbstdarstellung kann doch auch, ja muß durch Worte und ethisches Handeln in gewöhnlicher Art geschehen, durch beides kann ihr geistiger Gehalt sich aussprechen. Was leisten nun die Wunderthaten? Das Wunder stellt die Seite der Energie des neuen Geistigen dar, das die Offenbarung mittheilen wollte. Die Natur wird zur Zeugin für den Träger der Offenbarung durch das, was sie von ihm erfährt, und sie vertritt, so lange noch keine geistige Zeugenschaft da, die geistige

[1] Wie Augustinus, de Civ. Dei XV, 19, auch Chrysostomus und Thomas v. Aq. Summa, P. I, Q. 114, Art. 4 meinen.

[2] Matth. 24, 24.

Welt noch nicht umgewandelt ist, jene der Wahrheit wesentliche Seite. Nur das Energische ist vertrauenswerth; eine Wahrheit, die kraftlos wäre, wäre nicht Wahrheit. So zeigt also die Wahrheit, so lange sie sich noch nicht eine objective Wirklichkeit im Reiche des Geistes hat geben können, ihre Energie in der Natur, in der Herrschaft des Geistes über sie, wodurch sich erklärt, daß später solche Erweisungen der neuen geistigen Kraft wenigstens für die Geltendmachung der Offenbarung entbehrlich werden können. Als vertrauenswerth zeigt sich aber die Wahrheit in jener Energie besonders dadurch, daß sie den Sinnigen auf die Verbindung des Trägers der Offenbarung mit Gott selbst hinweist. In Gott dem Schöpfer ist die Einheit von Natur und Geist ursprünglich in absolut vollkommener Weise allein vorhanden. Bei dem Wunderthäter nun zeigt sich abbildlich diese Einheit von Natur und Geist, welche in Gott gegründet ist, der auch im menschlichen Willen diese Einigung als eine Macht über Natürliches stiftet. So ist die Mittheilung der Wunderkraft teleologisch begründet.

2. Die Offenbarung solcher höheren geistigen Freiheit, die Anwendung der Wunderkraft im einzelnen Fall steht durchgängig unter ethischen Gesetzen, weil es der menschliche Wille ist, der sie zu vollbringen hat. Daher müssen alle Wunderthaten auch ethische Bedeutung in sich selber haben und können nicht bloß Mittel für Anderes, z. B. Hinweisung auf den göttlichen Ursprung der Offenbarung sein. Wären die Wunder nicht durch bestimmte menschliche Verhältnisse, z. B. Leiden und Noth gefordert, wären sie nicht die natürliche sittliche Bethätigung der vorhandenen Geisteskraft, sondern hätten sie nur die Bedeutung, die Macht des Geistes über die Natur darzustellen, oder läge überhaupt ihr Zweck nur außerhalb der Handlung selbst, so würden sie bloß zu etwas Epideiktischem. Bloße Schauwunder kommen in der H. Schrift nicht vor; ausdrücklich weist Jesus sie ab. Die Wunderkräfte stehen so in der Reihe der Gaben, mit denen zu wuchern ist nach ethischer Ordnung, und die Wunderthaten sind sonach wie andere Handlungen nach sittlichem Maßstab zu beurtheilen. Damit vereint sich aber sehr wohl, daß in ihnen, wenn sie nach ihrer Ursache verstanden werden, etwas Göttliches, das lebendige Band zwischen Gott und dem Geiste erkannt wird, der dem ethischen Grundverhältniß zwischen Geist und Natur ge-

mäß in ihnen seine Herrschaft zeigt. Um so bedeutungsvoller werden solche Erscheinungen, wenn wie in der Zeit der Naturreligionen der Geist der Menschheit im allgemeinen gefesselt von den Mächten der Natur zu ihrer Apotheose geneigt ist, ohne sittliche Kraft, ja ohne Vertrauen zur geistigen Welt und ihrer Ueberlegenheit. Denn wie im Wunder sich die angestammte Herrschaft des Geistes über die Natur offenbart, die ethische Actionen verlangt, so kommt durch dasselbe auch das Gottesbewußtsein zur bestimmteren Unterscheidung von dem Weltbewußtsein. Im Wunder stellt sich ja eine höhere, von Gott stammende Macht dar, die auf Gott zurückweisend für Gottes Freiheit der Natur gegenüber Zeugniß ablegt.[1] Und da keine Epoche von der Gefahr frei ist, Weltbewußtsein und Gottesbewußtsein zu vermischen, so haben beglaubigte Wunder eine Bedeutung auch noch für spätere Zeiten. Durch Thatsachen, die als Wunder erkannt sind, befestigt sich auch von rein geschichtlicher Seite her die richtige Weltansicht und schließt diejenige aus, die kein Wunder duldet, weil sie nur einen mit der Natur identischen oder mit ihr verflochtenen Gott kennt. Mit Recht sagt Rothe, daß dem, der Wunder für unmöglich hält, das Bewußtsein von einem lebendigen, persönlichen Gott abgeht. Eine Selbständigkeit der Welt, die das Wunder ausschließt, müßte in Weltvergötterung übergehen.

3. Nun wirft sich aber die Wunderleugnung z. B. von Hume, Renan besonders auf die Frage nach ihrer Erkennbarkeit. Ihre eigentliche Ursache sei ja zugestandener Maßen eine unsichtbare; immer bleibe die Möglichkeit, daß sie durch natürliche Ursachen bewirkt seien. Seien sie aber nicht erkennbar, so seien sie müßig und zwecklos. Allein die so sprechen, wissen andererseits nicht genug hervorzuheben, wie fremdartig und ohne Analogie das Wunder wäre. Darin liegt aber das Zugeständniß, daß es durch seine Gestalt sich sehr bestimmt von allem, was nicht Wunder ist, unterscheidet. Und gesetzt, die Wunder wären nicht erkennbar, möglich könnten sie doch sein, wenn auch nicht aus teleologischen Gründen, doch als natürlicher Ausdruck des durch den Geist der Offenbarung eigenthümlich gekräftigten übrigens ethischen Gesetzen unterstellten Willens. Die teleologische Beziehung ist nicht die ursächliche Basis für

[1] Das gilt am unmittelbarsten von Wundern der ersten Classe, aber mittelbar auch von den andern.

die Wunder, sondern die Wunderkräfte ruhen in einer Geistesmittheilung. Mit Recht sagt J. Müller: „Wunder wie Todtenerweckungen, Verwandlung des Wassers in Wein geben sich als Wunder ohne Weiteres kund, auf deren Erklärung aus Naturkräften eine besonnene Naturforschung verzichtet." Es ist wahr, das Wunder für sich kann nur auf eine unsichtbare höhere Macht hinweisen, aber schon dadurch dient es dazu, den Geist von der Natur zu emancipiren, zu spannen und auf etwas Höheres hinzulenken. Was nun dieses Höhere sei, kann das Wunder für sich nicht sagen, das muß kund werden durch den Mund des Wunderthäters, und sein Zeugniß muß durch seinen Charakter Glaubwürdigkeit gewinnen. Ist beides da, so dient das vertrauenswerthe Zeugniß des Wunderthäters über sein Thun dem richtigen Verständniß oder der Erkennbarkeit seiner Ursache. Daraus folgt, daß es nicht isolirt will betrachtet sein, sondern daß es sich in einen größeren Zusammenhang von selber einfügt. Das Wunder für sich als menschliche That kann und will die Wahrheit einer Offenbarung nicht beweisen, sondern ist Selbsterweisung einer schon geschehenen und kann daher nur im Zusammenhang mit der Person des Religionsstifters verstanden werden. Aber verstanden kann es werden; denn einmal der Wunderthäter ist sich bewußt, nicht in Kraft des endlichen Willens, sondern in Einheit mit Gott das Wunder zu thun, was er dann auch bezeugen wird. Sodann das Staunen, was seine That erregt, wird durch sein Zeugniß und den Eindruck seiner ganzen Person zum Glauben an seine höhere Sendung mitwirken, indem in dem τέρας ein σημεῖον erkannt wird, eine symbolische Thatsache, die auf das Verständniß der δύναμις zielt, daraus das Wunder floß, also zu dem Göttlichen führt, das in dem Wunderthäter wirkt, sowie zum Vertrauen auf seine Kraft. Ist dann der Antheil an der geistigen Offenbarung, die der Wunderthäter bringt, gewonnen, da hört das Staunen auf, weil nun vielmehr das Wunder nicht als befremdlich, sondern als in der Person des Wunderthäters und ihrer Sendung zureichend begründet und insofern natürlich erscheint. Damit ist es zugleich als dem Gebiet der Erhaltung zugehörig erkannt. So ist es im Wunder, wie analog im menschlichen Leben überhaupt, auf eine Bewegung im Kreislauf abgesehen. Wie z. B. das Wort des Evangeliums muß vernommen sein, und irgendwie anziehend gewirkt haben, damit durch das Aeußere seine

innere Gegenwart im Geiste sich vermittele, andererseits aber doch dasselbe Wort erst vom erreichten christlichen Standpunkte aus recht verstanden und als Wahrheit erkannt wird, so auch bei dem Wunder; es leitet hin zum Christenthum als Verwundern erregendes *σημεῖον* und andererseits kann es doch nur vom Christenthum aus ganz, d. h. so verstanden werden, daß es als eine von ihm und vom Wunderthäter aus angesehen natürliche Kraftterweisung *(δύναμις)* erscheint. Dieser Zirkel ist aber kein Widerspruch, sondern entspricht dem allgemein menschlichen Gesetz des Fortschreitens. Die Bewegung beginnt mit einer Anregung von außen, um im Innern zum Ziele zu kommen; hat aber das Vehikel oder Medium das Seine gewirkt, so beginnt die entgegengesetzte Bewegung von innen nach außen. Das Licht der angeeigneten inneren Offenbarung beleuchtet nun auch das Aeußere, so daß dieses befremdlich zu sein aufhört.

Zweites Lehrstück.

Die Lehre von der Form der inneren Offenbarung zur Stiftung der Religion, oder von der Inspiration.

§ 57.

Die dem Geist zu Theil werdende Offenbarung ist ihrer Form nach Inspiration.

Luther WW. nach Walch VIII, 2140. 2161. XIV, 172. Joh. Gerhard, Loc. de inspiratione. T. II. Quenstedt, (Systema) Theol. I, 55 ff. Calov, Syst. I, 484 ff. Heidegger, Corp. theolog. II, 34. Exercitationes biblicae 1700 (gegen Spinoza, Capellus, Rich. Simon). G. Calixtus, Responsio ad theologos Moguntinos de Infallibilitate Rom. Pontificis. Thes. 72—77. Geschichtliches: Sonntag, Doctrina inspirationis eiusque ratio historica, Heidelberg 1810. Rudelbach, Luth. Zeitschr. 1840 (Dogmengeschichtlich). Dogmatisches: Schleiermacher, Christl. Glaube §§ 28. 132. Twesten, Vorlesungen A. 3. Bd. I S. 282 ff. Gaussen, La théopneustie. Éd. 2. 1842. Hengstenberg, Christologie des A. T. A. 2. Bd. III. Schlußabhandlung über die Prophetie. Philippi, Kirchl. Glaubenslehre I, 184. 1854. Schweizer, Christl. Glaubenslehre I, § 43—50. S. 138 ff. v. d. Goltz a. a. O. S. 84 ff. Beck, Einleitung in das System christl. Lehre. A. 2. 1876. § 82—101. System der christl. Lehre S. 240 ff. Hofmann, Schriftbeweis Bd. I. Einleit. S. 26 f. II, 1. S. 13. Tholuck, Ueber die Inspirationslehre. Deutsche Zeitschrift von J. Müller 1850. N. 16 ff. und sein Artikel „Inspiration" in Herzog's Real-Encyclop. VI. Auberlen, Die Offenbarung

Bd. I. 1861. Jacobi, Die kirchliche Lehre von der Tradition und H. Schrift 1847. Holtzmann, Kanon und Tradition 1859. Krauß, Die Lehre von der Offenbarung 1868. Köstlin, Der Glaube 1859. Delitzsch, Chr. Apologetik 1869. S. 393 ff. Rothe, Zur Dogmatik S. 112. 121 ff. Fréd. de Rougemont, Christus und seine Zeugen, übers. von Fabarius 1859. S. 308 ff. E. de Pressensé, Revue théologique. Supplement. Nov. 1862 und Bulletin théol. Févr. 1869.

Anmerkung. Die Nothwendigkeit innerer Offenbarung ist im Allgemeinen § 52 gezeigt. Jetzt handelt es sich uns noch um die Art und Weise derselben, namentlich im Verhältniß zur menschlichen Persönlichkeit. Schon die Wunderkraft führte uns auf eine geistige Ausstattung, zunächst des Willens zurück. Der geistige Inhalt der Offenbarung muß aber primär für das Bewußtsein sein; davon handelt die Inspiration. Jedoch beschäftigt uns hier die Frage nicht in dem ganzen Umfang, in welchem das Wort gewöhnlich genommen wird, sondern nur insoweit, als für den Zweck der Stiftung der Religion oder einer neuen Stufe derselben Personen inspirirt sein müssen; dagegen Inspiration von Schriften zur Erhaltung von Offenbarung kann hier noch nicht erörtert werden.

A. Die biblische Lehre.

1. Die H. Schrift alten und neuen Testaments redet von göttlicher Begeistung oder Inspiration in viel umfassenderem Sinne als der Sprachgebrauch meint, der das Wort vornehmlich auf heilige Schriften bezieht. Allerdings 2 Tim. 3, 16 berechtigt auch den letzteren Sprachgebrauch; mag man nun übersetzen von Gott gehaucht oder, was wahrscheinlicher, von Gott durchgeistet, wovon die Folge ist, daß eine H. Schrift göttlichen Geist athmet. Für Gründung der alttestamentlichen Religion und Theokratie, für ihre Befestigung und höhere Ausbildung ist überall Inspiration vorausgesetzt. Abraham wie Moses heißt ein Prophet; ja auf Inspiration oder Antheil am heiligen Geist ruhen alle theokratischen Aemter. Heilige Begeisterung ist neben den Propheten auch den Künstlern, Dichtern, Richtern, Königen zugeschrieben.[1] Ganz besonders gibt aber der Geist Gottes höhere Erkenntniß[2] und allgemeine Ausgießung des Geistes, Gelehrtsein aller von Gott, ist die prophetische Hoffnung.[3] Das Christenthum betrachtet sich als die Erfüllung dieser Hoffnung.[4] Alle Menschen sollen mit der Taufe des Geistes der Kindschaft theilhaft werden.[5]

[1] 2 Mos. 31, 3 ff. 35, 31. Richt. 11, 29. 14, 6. 15, 14 u. s. w.
[2] Jes. 11, 2. 51, 13.
[3] Joel 3, 1. Ezech. 36, 26. Jes. 11, 9. 40, 3. 61, 13.
[4] Apostelgesch. 2.
[5] Matth. 28, 19 f. Röm. 8, 15.

Der Geist ist der Quell aller Charismen der Kirche.[1] Daher trotz der allgemeinen Ausgießung des Geistes über die Gläubigen doch noch ein Unterschied der Arten, wie der Stufen der Geistesmittheilung eine Stelle behält.[2]

2. Was das Verhältniß der objectiven Geistesmacht zu den inspirirten Trägern der Offenbarung anlangt, so finden sich im alten Testament häufig Zustände der Verzückung oder Ekstase bei den Propheten. Damit ist zwar nicht ein Verlust des Selbstbewußtseins, sondern nur ein Zurücktreten des Weltbewußtseins ausgesagt, während das Selbstbewußtsein und in ihm das Gottesbewußtsein fortdauert. Aber doch ist es nach dem N. T.[3] eine höhere Stufe, wenn der Mensch, der *ἐν πνεύματι* ist, zugleich im *νοῦς* steht, also wenn Besonnenheit mit der Begeisterung geeint bleibt. Wo dieses fehlt, da kann die Ursache in einem Doppelten liegen. Einmal, wenn der heilige Geist nur momentan den Menschen ergriffen und noch nicht bleibend in ihm Wohnung gemacht hat, so kann es geschehen, daß er nur durch einen momentanern Bruch mit dem alltäglichen Bewußtsein im Elemente des Göttlichen weilen kann. Es kann aber auch der Inhalt der Offenbarung an der Zurückdrängung des gewöhnlichen Weltbewußtseins schuld sein; denn Visionen beziehen sich nicht bloß auf die Grundthatsachen des Heils, die das Verhältniß zwischen Gott und der Seele betreffen (wie Gal. 1, 12. 2 Kor. 12, 1 ff.), sondern z. B. auch noch im Neuen Testament bei Petrus, und in der Apokalypse[4] auf Weltzustände, die noch nicht Gegenwart sind. Da muß das Weltbewußtsein mit seinem gegenwärtigen Inhalt der Erfüllung durch den Inhalt der Vision weichen, und damit der Geist über die gegenwärtige Wirklichkeit entrückt werden. Da aber auch so das Gottes- und Selbstbewußtsein nicht erloschen, sondern im Gegentheil gesteigert ist, so ist die Auffassung nicht begründet, daß die Inspirirten alten oder neuen Testaments in rein leidentlichem Zustand gewesen seien. Es ist auch von einem Forschen der Propheten die Rede;[5] und selbst

[1] 1 Kor. 12.

[2] Matth. 10, 19. Luc. 21, 15 vgl. 12, 11. 12; bei Johannes: 14, 16. 17. 26. 15, 26. 16, 7—14; bei Paulus: 1 Kor. 2, 13. 7, 40.

[3] 1 Kor. 14, 15 ff.

[4] Apostelgesch. 10. Offenb. 1, 10.

[5] 1 Petr. 1, 10. 11, vgl. Röm. 10, 20.

wenn Christus[1] den Jüngern verheißt: Nicht sie werden reden, sondern der heilige Geist in ihnen, so ist das mit dem dabei stehenden Wort zusammen zu nehmen: dieser Geist werde ihnen Mund und Weisheit geben. Auch das ist nicht als Wirkung der Inspiration angegeben, daß ihre Empfänger auf einmal alle Erkenntniß haben oder sittlich und intellectuell über alle Möglichkeit des Fehlens und Irrens hinausgehoben seien.[2] Aber mit dem Bewußtsein, persönlich noch nicht vollendet zu sein *(οὐ τετελείωμαι)*, ist doch bei Propheten und Aposteln das sichere Bewußtsein verbunden, Träger von Gottes Wort, göttlicher Botschaft zu sein, der göttliche Autorität zukommt; daher sie auch für diesen Inhalt, den sie von Producten ihres eigenen Denkens wohl zu unterscheiden wissen,[3] Autorität beanspruchen.[4]

B. Geschichte der Inspirationslehre.

§ 58.

Die Inspirationstheorien haben sich theils in Extremen, theils in unbefriedigenden Vermittelungen derselben bewegt, bis die neuere Theologie die Erfordernisse derselben umfassender erforscht und die Basis für ihre Begründung festgestellt hat.

1. Die supranaturalistischen Vertheidiger der Inspiration pflegten in den gleichen Fehler mit den rationalistischen Gegnern insofern zu fallen, als sie die Unterscheidung unterließen, ohne welche diese gesammte Lehre nicht kann zur Klarheit gebracht werden. Ein Anderes ist nämlich die Inspiration im ursprünglichen Sinn, der sich auf Personen, und ein Anderes, die in secundärem vermitteltem Sinn, der sich auf heilige Schriften bezieht. Der Supernaturalismus behandelte die Inspiration der heiligen Schrift als das Grunddogma, von welchem allein alles Andere erst seine Festigkeit erhalten sollte. Die heilige Schrift behandelte er als die Offenbarung selber statt als Denkmal der ursprünglich offenbarten idealen und realen Wahrheit, wovon die Folge war,

[1] Luc. 21, 15. Matth. 10, 19.
[2] Gal. 2, 12. 1 Kor. 13, 12. Phil. 3, 12.
[3] 1 Kor. 7, 6. 10. 12.
[4] Gal. 1, 8. 3, 2. 1 Kor. 2, 4 ff. 2 Kor. 5, 20. 1 Theff. 2, 13. 2 Kor. 13, 10. 1 Petr. 1, 12. 25.

eine Verwandlung der H. Schriften in ein ausschließliches Werk Gottes, eine Verflüchtigung des Menschlichen und die Zurückdrängung des Ursprünglichen, Lebendigen hinter die in Buchstaben verfaßte Schrift. Der Glaube zieht seine Kraft und entscheidende Gewißheit immer aus dem Ursprünglichen, ewig Lebendigen, zu welchem die Schrift führen soll. Indem man aber bei ihr als dem Ziel stehen blieb und eine andere Beglaubigung suchte als in der Erfahrung des Glaubens durch die Gegenwart der Wahrheit im Geiste, so war damit auch der reformatorische Standpunkt verlassen, ihr s. g. materiales Princip verletzt, und dem Rationalismus wurde es leicht, die Widersprüche, in die man sich dadurch verwickelt hatte, aufzudecken.[1]

2. Die Hauptformen der Inspirationstheorie. Die Theorie des vorchristlichen Alexandrinismus, besonders des Philo, welche die menschliche Seite durch Inspiration unterdrückt werden läßt, ging vielfach auch in die Kirche über. Wenn das göttliche Licht aufgehe, meint Philo, so gehe das menschliche unter; Ekstase, Passivität sei für die Inspiration wesentlich und theils der Erhabenheit Gottes entsprechend, theils dem Zweck der Bewahrung vor allen Trübungen durch Einwirkung des menschlichen Bewußtseins. Jedoch schreckten die krankhaften schwärmerischen Erscheinungen z. B. des Montanismus manche Kirchenlehrer ab, welche daher die Fortdauer des menschlichen Bewußtseins auch für den Zustand der Inspiration forderten, so namentlich Chrysostomus. Bemerkenswerth ist aber besonders, wie jene extreme supernaturalistische Ansicht gewissermaßen zu ihrem Gegentheil überführte. Nachdem durch die Bezeichnung der heiligen Schriften als göttlicher Dictate von unendlich reichem Inhalt die Vieldeutigkeit derselben begründet war, so hatte man eine Brücke, um da, wo der buchstäbliche Sinn schwierig oder undenkbar schien, zu einem angeblich höheren Sinn überzugehen, und wo das einmal anerkannt war, da wurde auch in Betreff des Inhaltes eine unbewußte, rationalisirende Denkweise zur Triebfeder, um jene extreme supernaturale Inspirationstheorie hoch zu halten. So zum Theil schon bei Origenes, in neuerer Zeit bei Swedenborg. Dem entgegen beharrt zwar die Reformation bei der buchstäblichen Erklärung und bei der Einsinnigkeit der H. Schrift. Aber während die

[1] S. o. §§ 7. 7b.

reformatorischen Bekenntnisse keine bestimmte Inspirationstheorie aufstellten, ja Luther und zum Theil Calvin hierin freieren Ansichten huldigten, gingen beide evangelische Confessionen in ihrer scholastischen Zeit bis zum äußersten Extrem jener vorchristlichen Theorie fort. Zwar die Ekstase nahm man nicht an, aber die geistige Thätigkeit der Autoren sollte nicht minder als ganz unterdrückt zu denken sein. Die geistige Passivität wurde so absolut von Calov, Quenstedt, Buxtorf gedacht, daß den heiligen Schriftstellern nur eine mechanische Thätigkeit der Auffassung der Wörter, die die Sache enthalten, und des Schreibens verblieb. Solche Ueberspannung der Göttlichkeit heiliger Schriften hat zur Kehrseite die Leugnung der Inspiration der Personen, der heiligen Männer selbst, denen jegliche eigene Production dabei abgesprochen wurde und deren eigenes Erkennen des Inhalts, den sie aufzeichnen, als etwas Gleichgültiges, wenn nicht gar die reine Göttlichkeit des Inhalts Bedrohendes galt. Wie wir aber den absolut supernaturalen Wunderbegriff eine Collision der göttlichen Thätigkeit mit der Erhaltung herbeiführen sahen, so sind hier gleichfalls die secundären Causalitäten zur Passivität herabgesetzt, welche doch nicht fehlen dürfen, wenn die Offenbarung zu dem Zweck der Aneignung und der Erhaltung durch lebendige Aufnahme gegeben sein soll. Zugleich würde durch die Momente solcher Inspiration der Lebenszusammenhang der heiligen Schriftsteller, die doch im Glauben und in religiöser Erkenntniß standen, abgerissen, ohne daß, was der Geist Gottes in ihrer Person gewirkt, irgendwie für ihre Schriften zur Verwendung käme.

Dieses sowie die vielen kritischen und exegetischen Schwierigkeiten, die sich bei solchen Vorstellungen ergaben, war die Ursache, daß man seit Anfang des vorigen Jahrhunderts den absolut supernaturalen Inspirationsbegriff, den wir den doketischen nennen können, modificirte. Man that das nach Georg Calixt's[1] Vorgang so, daß man die göttliche Thätigkeit auf Assistenz bei der menschlichen beschränkte, um dieser zu geben, was sie etwa nicht schon von selbst hatte, oder um wenigstens die menschlichen Gedankenproductionen vor Irrthum zu bewahren, oder endlich, um, nachdem die heiligen Schriftsteller ihr Werk in rein mensch-

[1] Mit Calixt ähnlich lehrten Grotius, Baxter, Clericus, Clarke, Doddridge, Pfaff, Baumgarten, vgl. Tholuck a. a. O.

licher Kraft vollbracht, demselben das Siegel göttlicher Beglaubigung aufzudrücken. Aber auch hier ist das Verhältniß der göttlichen Wirksamkeit zur menschlichen Thätigkeit rein äußerlich gedacht. Gott und der Mensch blieben so in einem bloßen Nebeneinander.

Die einseitig subjective Auffassung drang nun aber noch weiter vor in dem Rationalismus, der das in letztgenannter Theorie schlummernde Element weiter entwickelnd in der Inspiration nichts findet, als eine rein menschliche Erhebung aus angeborner innerer Kraft.[1] So gewiß nun der Rationalismus im Recht war, wenn er gegen die Unterdrückung der menschlichen Seite protestirte, so fehlte es doch ihm selber an dem richtigen Gottes- und Religionsbegriff, ja an dem Bedürfniß eines lebendigen Gottes und des Verkehres mit ihm. Wenn er sagt: durch so innige Verbindung mit dem creatürlichen Geiste würde Gottes Erhabenheit verletzt und entwürdigt, so scheint hierin zu liegen, für den Menschen wäre sie eine zu hohe Ehre; allein andererseits findet er es der Würde des Menschen nicht gemäß, solcher göttlicher Mittheilungen zu bedürfen. Und höher, meinte er, stehe der Mensch da, wenn er sich ohne Gott rein aus sich entwickle. Könne doch auch die Natur ohne besondere göttliche Nachhülfe bestehen und sich entwickeln. Abgesehen von diesem Widerspruch, in welchem sich die doppelte mögliche Form[2] der Flucht vor einem lebendigen Gott zeigt, haben wir aber gesehen, daß es dem Gottesbegriff nicht zuwider, sondern von ihm verlangt ist, in einem innern lebendigen Verhältniß zur Welt zu stehen. Und ebenso ist es eine dürftige Ansicht, von dem Menschen zu meinen, er verliere an seiner Würde, wenn zu seiner Entwickelung und Fortschreitung Gott in einem thätig wirksamen Verhältniß stehe, in einem innigeren als zur Natur. Diese kann sich entwickeln ohne eine andere göttliche Thätigkeit, als die erhaltende. Aber der Mensch hat höhere Bedürfnisse und Aufgaben, Empfänglichkeit für Gottesgemeinschaft und für Acte derselben. In dem Verlangen aber nach einer solchen Entwickelung, wie die Natur sie hat, verräth der Pelagianismus, der von des Menschen Würde so

[1] Daher Wegscheider, Institutio § 42 sagt: Ueberall lasse sich der Glaube an Offenbarungen auf Mythen und ungebildete Begriffe zurückführen. Eine rohere Zeit sehe alle ungewohnten Gemüthsbewegungen als göttliche Wirkungen an.

[2] Jer. 17, 9.

Hohes auszusagen meint, vielmehr seinen niedrigen Begriff von des Menschen Wesen und Würde. Er verkennt seinen Beruf zur Geschichte und zur wachsenden Gottesgemeinschaft.

3. Der Kampf dieser Theorien kann uns belehren, daß nur eine Inspirationstheorie genügt, die eine wirkliche göttliche Erleuchtung, also irrthumslose Wahrheit durch Inspiration mitgetheilt sein läßt, welche aber das menschliche Bewußtsein nicht unterdrücken darf, sondern die menschliche Intelligenz als Werkzeug verwendet, wie denn die Offenbarung für den Geist muß sein wollen, die menschliche Intelligenz aber für Gott geschaffen ist.

C. Dogmatische Lehre von der Inspiration.

§ 59.

Die Inspiration ist im allgemeinsten Sinne die Form, in welcher der Mensch Theil gewinnt an dem geistigen Gehalt der Offenbarung nach allen seinen Seiten. Sie ist das geistige Wunder und kann sich, weil auf den ganzen Geist, auch auf den Willen, die Steigerung seiner Kraft und seiner Reinheit, sowie auf das Gefühl beziehen; aber speciellere Bedeutung erhält sie als Begeisterung und Erleuchtung über die Wahrheit für den Zweck der Gründung dauernder religiöser Gemeinschaft. Dennoch ist sie für sich noch nicht die höchste Form der Offenbarung.

1. Auch für die Inspiration wie für die Offenbarung müssen wir ausgehen von einer weiteren Bedeutung, um dann den Begriff sich zu größerer Intensität zusammenziehen zu lassen. Inspiration bezieht sich auf die geistige Seite des Menschen und sofern sie auf Gottes ursprüngliche Causalität weist, kann man schon das Theilgeben an dem göttlichen Odem[1] Inspiration nennen. Hieran schließt alle folgende göttliche Mittheilung sich an. Im engeren Sinne aber ist das Wort da an der Stelle, wo einem Menschen zum ersten Mal in seinem Leben ein höherer Lichtblick in die göttliche Welt zu Theil wird. Am meisten aber da, wo zum ersten Mal im Geschlechte durch göttliche Mittheilung eine höhere religiöse Anschauung gegeben, und dadurch eine neue höhere

[1] 1 Mos. 2, 7.

Stufe beschritten wird. Nun trifft das Alles freilich noch nicht den Sinn, in welchem das Wort Inspiration oder Eingebung am häufigsten genommen wird, nämlich die Inspiration von heiligen Schriften. Allein gerade diese ist ja vom Supernaturalismus unerklärt gelassen, ja unbegreiflich gemacht,[1] weil er die göttliche Thätigkeit bei Abfassung solcher Schriften losriß von der Inspiration im ursprünglichen Sinn, wonach nicht Bücher, sondern Menschen inspirirt sind.[2] Der Zusammenhang der Inspiration von Personen mit den Zwecken der Offenbarung aber erhellt von selbst. Es verhält sich daher mit ihr ähnlich wie mit den Wunderthaten. Der Schein des Abrupten, den Zusammenhang Zerstörenden desselben weicht, wenn sie zurückgeführt werden auf eine vorangegangene Steigerung der Freiheit durch Gott. Aehnlich nun weicht das Abrupte, das wir setzen müssen, wenn die Inspiration sich nur auf den Moment der Schriftstellung beziehen sollte, dadurch, daß wir ausgehen, wie auch die heilige Schrift thut, von der Einwirkung des göttlichen Geistes auf Personen, woran sich dann, wenn sie vom Geist erfüllt sind, die Abfassung geisterfüllter Schriften wieder nur als natürliche, dem Gebiet der Erhaltung zugehörige Wirkung anschließen wird.

2. Haben wir nun aber die Auszeichnung inspirirter Männer vor Anderen als einen specifischen oder nur gradweisen Unterschied zu denken? So werden wir das Wort specifisch hier nicht verstehen dürfen, als gebe es mehrere Species von göttlichem Pneuma, sondern es ist nur Ein Gottesgeist, wenn derselbe auch πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως sich offenbart[3] hat. Wo irgend Gläubige sich der Gottesgemeinschaft erfreuen, ist auch Antheil am Geiste Gottes. Die Inspiration verleiht auch nicht eine specifisch höhere Würde im Vergleich zu anderen Gläubigen.[4] Aber obwohl nach innen angesehen eine gewisse Gleichartigkeit aller der Gottesgemeinschaft Theilhaftigen mit den Inspirirten sich ergibt und in dieser Hinsicht ein specifischer Unterschied nicht wird nachweisbar sein, so können wir doch hierbei nicht stehen bleiben. Auf dem

[1] § 59.
[2] 1 Kor. 7, 40. Luc. 21, 15. Matth. 10, 20. Joh. 14, 26.
[3] Hebr. 1, 1.
[4] Matth. 11, 11.

Grunde dieser wesentlichen Gleichheit erhebt sich doch auch eine Ungleichheit, ja Einzigkeit der Träger der Offenbarung.

Inspirirt nennen wir Diejenigen nicht im engeren Sinn, die nur durch Vermittelung Anderer irgendwie der inneren Offenbarung oder des Geistes Gottes theilhaftig geworden sind, sondern einzig und gleichsam als geistige Stammväter stehen Diejenigen da, welche durch eine ursprüngliche Thätigkeit Gottes und zuerst unter Allen eine Offenbarung empfangen haben. Vor allem die Männer, welche eine neue Stufe der Religion durch Offenbarung bezeichnen, ein Abraham, Mose, Elia und die Propheten, sowie die Erstlinge einer erlösten, zu Gott zurückgekehrten und dessen bewußten Menschheit, wie die Apostel.

Denn erst dann ist die Offenbarung wahrhaft übergegangen an die Menschheit, also geschichtlich geworden, wenn ein reines, fehlloses Wissen von ihr Denjenigen zu eigen geworden ist, an welche sie zuerst erging und von deren reiner Verkündigung ihre Fortdauer abhängt. Folglich müssen jene an der Spitze Stehenden eine Einzigkeit auch insofern haben, als die Offenbarung, damit sie nicht umsonst geschehen sei, durch ihre Ausstattung eine Gewähr dafür schafft, daß der reine Gehalt der Offenbarung durch ihre Vermittelung in unfehlbarer Weise sich fortpflanzen könne. Aber hier erhebt sich nun eine nicht geringe Schwierigkeit, mit der die Dogmatik der Gegenwart noch im Ringen begriffen ist, nachdem sie sich sowohl des absolut supernaturalen als des rationalistischen Inspirationsbegriffs zu entschlagen begonnen hat. Denn einerseits gehört es zum Fortschritt der neueren Wissenschaft, die Inspiration nicht loszureißen von der Person der heiligen Männer, sie nicht als etwas Abruptes, ihren Lebenszusammenhang Zerreißendes, sondern in denselben sich Einfügendes anzusehen. Andererseits aber können auch die der Inspiration Theilhaftigen, was ihre Person anlangt, noch keineswegs vollkommen rein, wie auch nicht als vollkommen an Erkenntniß angesehen werden, und es scheint bei dem Zusammenhang zwischen Willen und Erkennen, da sie selbst noch mit der Sünde zu kämpfen bekennen müssen, auch die Reinheit und Fehllosigkeit des ihnen Mitgetheilten bedroht zu werden. Dieser Umstand ist dann der Grund geworden, daß die Einen auch die Träger der Offenbarung nur in die Reihe der fehlsamen anderen Gläubigen gestellt haben, während Andere, um nicht

die normative Autorität der Ersteren ins völlig Unsichere zu stellen, lieber zum alten, unhaltbaren Inspirationsbegriff zurückkehrten.[1] Allein der Rückfall auf die frühere Stufe könnte nur bewirken, daß der Proceß, der im achtzehnten Jahrhundert dieselbe auflöste, wieder von vorne beginnen müßte. Jedoch fehlt es nicht an Solchen, welche die Arbeit rüstig fortzuführen suchten.[2] Prüfen wir zuerst den Einwurf.

3. Allerdings sind auch die Inspirirten den Gesetzen menschlicher Entwickelung nicht entrückt zu denken. Sie wissen weder Alles, noch ist ihr im Glauben wurzelndes Wissen ein Schauen; es hat noch Symbolisches an sich;[3] sie haben als Menschen in rein empirischen, endlichen Dingen irren und getäuscht werden können, wie sie auch von Sünde nicht frei waren. Aber keineswegs verlangt die Einheit der menschlichen Persönlichkeit, daß Sünde und Irrthum sich trübend durch ihr ganzes Wesen haben hindurchziehen müssen. Was die äußere Welt anlangt, so hat sie zunächst im Verhältniß zum Geist eine relative Selbständigkeit, so daß ein Irrthum im Inhalt solchen empirischen Wissens noch keinen Irrthum im Geistlichen bedeuten muß, sondern für das geistliche Wissen gleichgültig ist. Ebenso hat aber auch der innere Mensch und sein Bewußtsein in den inspirirten Männern gegenüber ihrem äußeren Menschen eine relative Selbständigkeit. Sagte man, in jedem Moment müsse der ganze Mensch durch das bestimmt sein, was nach der einen Seite seines Wesens vorhanden ist, sei es Wahrheit, sei es Irrthum und Sünde, so wäre ein Fortschritt, ja eine Erlösung schlechthin unmöglich. Soll die Sünde wo sie einmal wirklich ist, die unwiderstehliche Macht haben, alle Mittheilungen, auch die Offenbarung sofort zu fälschen und sich homogen zu machen, so ist eine wirksame neue Lebensmittheilung oder Erleuchtung nicht möglich, sondern der Mensch muß wie ein Naturwesen bleiben, wie er ist. Ist der Erlösung bedürftige Mensch nicht fähig, an einem Punkt der unfehlbaren Wahrheit wirklich theilhaftig zu werden, so ist ihm die Erlösungsfähigkeit

[1] So Gaußen, Agenor de Gasparin und Philippi, welcher zwar nicht die Wörter, aber die Worte inspirirt sein läßt.

[2] So Schleiermacher, Schmid, Twesten, Nitzsch, Lücke, Rothe, Tholuck, Sack, Beck, v. Hofmann, Baumgarten, Auberlen, Köstlin u. A.

[3] 1 Kor. 13, 12.

abzusprechen und dem Manichäismus zu huldigen. Gerade der werdende Mensch ist noch nicht mit sich identisch und keine vollkommene Einheit; durch relatives Auseinandertreten, ja durch die Scheidung der verschiedenen Seiten ist ein Fortschritt und eine Geschichte allein möglich.[1] Die wahre, absolute Einheit mit sich selbst liegt in der Zukunft; aber damit diese erreicht werden könne, muß im Menschen irgendwo ein reiner und fehlloser Punkt gegeben sein, der die ganze Bewegung regulirt. Das neue Princip muß zuerst Wurzel fassen an einem Ort, dem Innersten des Menschen und zwar in selbstbewußter Form, so daß das Ich im Element der Wahrheit zu stehen in sich selber gewiß ist. Die Sünde selbst kann dieses nicht unmöglich machen. Das Innerste des Menschen muß noch Empfänglichkeit haben für die Auffassung des mitzutheilenden Göttlichen in seiner Reinheit und Lauterkeit, und das Empfangenhaben der Mittheilung wird dann zum Hebel für eine ganz neue nach allen Seiten siegreich, wenn auch schrittweise vordringende Entwickelung. Jenes Innerste, von dem Neuen Erfüllte, weil es nicht bloß als dunkle Kraft oder als Gefühl, sondern in den Trägern der Offenbarung bewußt vorhanden ist, darf also eine Kraft steten reinen unbefleckten Lebens und Wissens heißen, ein *δός μοι, ποῦ στῶ*, von wo aus der Irrthum und die Sünde der Welt wird bewegt werden können.[2] So ist es also nicht richtig, daß es der Sünde halber unmöglich sei, daß jemand durch göttliche Erleuchtung die Wahrheit lauter erkenne, das Wort Gottes als Wort Gottes auffasse und mittheile, mithin unfehlbar Wahres, nämlich im geistlichen Gebiet, habe und gebe. Darf dies nicht einmal in Beziehung auf Gläubige überhaupt geleugnet werden, wie viel weniger bei den Trägern der vollendeten Offenbarung. Sie werden sie rein auffassen und mittheilen können, wenn auch verschieden nach ihrer geistigen Individualität und Stufe. Und während von dem Irrthum es nie eine Gewißheit geben kann, weil unser Geist für die Wahrheit bestimmt ist, so werden sie auch eine Gewißheit davon besitzen können, daß sie die Wahrheit haben und was in ihrer Gedankenwelt fehllos ist. Neigung zu irrthümlichen Vorstellungen mag immerhin nachwirken, sie mögen noch damit zu kämpfen haben. Aber die

[1] Hebr. 4, 12 ff.

[2] Vgl. hiezu 1 Joh. 2, 6. 9. 20. 27.

höhere Erkenntniß und Erleuchtung muß ihnen einen Eindruck der Wahrheit und Gewißheit geben, der dem Irrthümlichen versagt ist. Daher gehört nichts Unmögliches, sondern nur Gewissenhaftigkeit und Wahrheitsliebe dazu, um sie davor zu behüten, daß sie nicht Irrthümliches und Unklares, das in ihnen noch zu überwinden ist, Demjenigen gleichstellen, zu dessen Zeugen sie sich bestimmt wissen, und wovon eine göttliche Gewißheit sie beseelt. Und so können sie in ganz natürlicher Weise, nämlich vom Standpunkt ihrer höheren persönlichen Ausrüstung aus angesehen in ihrer Lehre und Verkündigung vor Irrthum bewahrt bleiben, so daß sie nur unfehlbar Wahres ausgeben für Gottes Wort, ohne darum persönlich schlechthin schon irrthumsfrei zu sein.

Dazu kommt, daß die Inspiration nicht lediglich nach der sittlichen Stufe oder der Intensität der Frömmigkeit des Menschen, der sie genießt, bemessen werden darf. Das inspirirte Wort ist nicht etwa bloß Reflex der frommen Gemüthszustände, so daß das inspirirte Wissen nicht hinausreichte über die sittlich-religiöse Stufe der heiligen Männer. Dem Inspirirten ist objective göttliche Wahrheit und ein Blick in sie durch Gott verliehen, und hier zeigt sich wiederum, wie folgenreich es ist, die Religion nicht bloß als ein Gefühl, sondern auch als ein Erkennen zu bestimmen. Wir haben im Gegensatz zu Schleiermacher's Religionsbegriff ein Gewicht auch auf die objective Wahrheit legen müssen, weil die Frömmigkeit selbst ihre Reinheit danach zu bemessen hat, wie sie sich zu ihr verhält. Und ganz im Allgemeinen muß, wo die Entwickelung eine den bewußten Willen in Anspruch nehmende sein soll, ein Wissen oder eine leitende Gesammtanschauung dem Sein voraneilen, damit dieses der Erkenntniß oder Anschauung gemäß entsprechend bestimmt werde. Also muß die Erkenntniß der Träger der Offenbarung nicht bloß dem geistigen Zustand der Welt außer ihnen vorauseilen, sondern auch ihrem eigenen sittlichen und religiösen Sein. Wie weit solches Voraneilen der Erleuchtung möglich sei, dafür läßt sich eine allgemeine Formel oder Grenze nicht aufstellen. Es kommt dabei wesentlich mit auf die Individualität an, die für die Zwecke der Offenbarung angemessen ausgewählt und ausgerüstet sein wird; und dies führt auf ein Drittes.

Es ist die charismatische Begabung der Träger der Offenbarung noch zu erwägen. Auf Grund natürlicher Anlage kann sich, allerdings in Abhängigkeit von der menschlichen Treue eine besondere charismatische Ausstattung durch den Geist Gottes ergeben, kraft deren der Mensch im Reiche des göttlichen Lichts gleichsam den Adlerblick gewinnt, wie ein Jesaja, Johannes oder Paulus, wodurch sich ihm die Tiefen der himmlischen Geheimnisse in einziger Weise erschließen können, nicht für ihn bloß, sondern zum Besten der Gemeinde. Damit wird nicht eine absolute Fehllosigkeit in Dingen behauptet, welche nicht das ewig bleibende Wesen der Offenbarung und Religion betreffen, sondern nur Zufälliges in geschichtlichen oder empirischen Dingen. Sie bleiben Menschen im Wachsthum auch an Erkenntniß, mithin in einer stets noch übrigen Unvollkommenheit ihrer Erkenntniß. Aber das läßt sich erkennen, daß ohne Annahme eines magischen Wunders ihre Mittheilung wirkliche Mittheilung des Wortes Gottes, ihre Lehre in geistlichen Dingen wenn auch noch nicht absolut vollkommen, doch irrthumslos sein kann. Ist hiervon die Möglichkeit dogmatisch erwiesen, so kann dagegen nur in concreto von der exegetischen Wissenschaft erwiesen werden, daß die Wirklichkeit in Betreff der als inspirirt angenommenen Männer nicht widerspreche.

4. Grenze der Fehllosigkeit der inspirirten Männer. Man wird bewährten evangelischen Lehrern[1] beistimmen müssen, wenn sie betonen, auf das Aeußerliche und Menschliche beziehe sich die Fehllosigkeit nur so weit, als es mit der geistlichen Wahrheit in wesentlichem Zusammenhang steht. Inspiration in rein weltlichen historischen, chronologischen und topographischen Dingen könnte nur auf visionäre Weise innerlich

[1] Wie Sack, Apologetik 437; Tholuck a. a. O. und Th. Real-Encycl. 6, 692 ff.; Köstlin, Der Glaube S. 289 ff.; Lange, Philos. Dogm. 552. Beck, System der christl. Lehre tritt einer mechanischen Trennung von Inhalt und Form entgegen, sagt aber S. 242: Die Inspiration erstreckt sich „nur auf die göttlichen Reichsgeheimnisse, die geistliche Wahrheit; auf das Aeußerliche und Menschliche nur, so weit es mit Ersterem in wesentlichem Zusammenhang steht; sie erhebt ihre Organe hierin zu einer gegenüber aller Menschenweisheit überschwänglichen Erkenntniß in das volle Licht der Wahrheit, unterrichtet sie aber nicht in Dingen und bewahrt sie nicht vor Fehlgriffen, die zu dieser geistlichen Wahrheit völlig gleichgültig sich verhalten und dem gemeinen Erlernen und Wissen anheimfallen, wie chronologische, topographische, rein weltlich historische Gegenstände". Vgl. Tholuck a. a. O. S. 699.

stattfinden. Visionen aber könnten die Dinge nicht in ihrer empirischen Wirklichkeit zeigen, da diese ihrer Natur nach mittelst äußerer Empirie vernommen werden müssen. Sollte die bloße Vision genügen, so würde die empirische Wirklichkeit bedeutungslos, und das würde an das Doketische streifen. Was also die inspirirten Männer auf empirischem Wege in diesen Dingen erfuhren und nur so erfahren konnten, das ist ihnen nicht durch Inspiration gegeben worden. Dazu kommt, sollte der Geist Gottes von Zufälligem und rein Empirischem ebenso unmittelbare, ursprüngliche Erleuchtung geben, wie von geistigen und göttlichen Dingen, so würde zum Schaden der Religion und zur Erschwerung des mit zartem Wahrheitssinn ausgestatteten Glaubens Wesentliches und Unwesentliches vermischt. Allerdings aber gibt es Historisches, das mit Sinn und Geist der Offenbarung in wesentlichem Zusammenhang steht, ja Ausdruck und Selbstdarstellung derselben ist; und so bezieht sich die Inspiration allerdings nicht bloß auf geschichtlose ewige Wahrheiten. Es gibt Ewiges, das historisch werden will, und Historisches, das, obwohl nur einmal geschehen, unsterbliche Bedeutung hat. Wo dies im Gebiet der Offenbarung der Fall, da wird der Irrthum auch im Historischen ausgeschlossen sein müssen. Aber es gibt auch solches in Menge, was diesen Zusammenhang mit der Offenbarung selbst nicht hat. Die Möglichkeit des Irrthümlichen oder Ungenauen in nicht geistlichen Dingen gehört sogar zur vollen Geschichtlichkeit der Religion, indem die heiligen Männer sonst in physikalischen, geographischen und ähnlichen Dingen über die Vorstellungen ihrer Zeit, von denen eine Trübung der reinen Erkenntniß des Göttlichen nicht drohte, nur dann gleichfalls hinausgehoben werden konnten und durften, wenn überhaupt ihre Entrückung aus ihrer geschichtlichen Situation zulässig war. Solche Ungenauigkeiten in Nebendingen müssen sogar dem Zwecke der Offenbarung dienen. Sie bilden ein wichtiges Ferment, um den Menschen nicht in buchstäblichem Wesen stehen bleiben zu lassen, um Kern und Sinn der Offenbarung von Nebensächlichem unterscheiden zu lehren und zum Ersteren zu treiben. Nur dann müßte es störend sein, daß die Träger der Offenbarung nicht schlechthin wunderbar über jede Möglichkeit des Irrthums hinausgehoben sind, wenn die Wahrheit der Offenbarung in letzter Beziehung auf der bloßen Autorität ihrer menschlichen Organe ruhte, wenn es also

keine andere Art der Gewißheit von der Wahrheit gäbe als die, daß vor Allem die allgemeine und absolute Irrthumslosigkeit ihrer Organe geglaubt würde. Allein der einleitende Theil hat vielmehr gezeigt,[1] daß gerade die Wahrheit verfälscht würde, wenn aus der göttlichen Form der Ueberlieferung, aus der Inspiration der Träger der Offenbarung die Wahrheit abgeleitet werden wollte. Die fides historica genügt nicht, die fides divina darf nicht durch sie ersetzt werden wollen.[2] Durch die noch bleibende Unvollkommenheit der menschlichen Werkzeuge richtet es also die göttliche Oekonomie so ein, daß wir nicht bei Menschen stehen bleiben können, und daß das Verlangen nach Gott selbst seine volle Befriedigung bei ihnen nicht finden kann; daß die wahre Sicherheit in dem von den inspirirten Organen der Offenbarung unabhängigen Inhalt gesucht werden muß, der von sich selbst Gewißheit zu geben die Macht hat. Und diese Sicherheit wird dadurch nicht erschüttert, wenn in Dingen, über welche eine Gewißheit zu erhalten nicht nothwendig, sondern religiös bedeutungslos ist, die heiligen Männer noch irren konnten. Es genügt, daß sie die fehllose geistige Wahrheit, zu deren Zeugen an die Menschheit sie bestellt sind, unverfälscht auffassen und darbieten, der Kraft dieser Wahrheit es überlassend, von sich selbst zu zeugen.[3]

5. In der Inspiration findet nun innerhalb der angegebenen Grenzen eine wirkliche Einigung von Göttlichem und Menschlichem Statt. Wie beschreiben wir näher diese Einigung? Neuere wollen in Beziehung auf das A. Testament: Gott habe Einem Volke, Israel, das in der Christenheit fortdauere, von seinen Stammvätern an eine substanziell pneumatische Basis gegeben, so daß seine Reflexion auf sich oder sein Selbstbewußtsein, wie es in erwählten Geistern des Volkes hervortritt, nichts anderes sei als die Abspiegelung der von Anfang begründeten und in der Geschichte Israels sich entwickelnden Einigung des göttlichen und menschlichen Lebens, eine Abspiegelung, die, weil treu, selber wieder göttlich-menschlich sei. Diese Ansicht kann altes und neues Testament

[1] §§ 7. 7b.

[2] Gal. 1, 8.

[3] Mit den ausgeführten von Luther vertretenen Grundsätzen stimmen auch viele neuere reformirte Theologen überein; so Sack, Ebrard, Lange, E. de Préssensé, Godet; auch das beachtenswerthe Werk von Fréderic Farrar, The Life of Christ. 1874. Ed. 20. I, 398. III, 181. 484.

nicht gebührend auseinander halten, greift der Incarnation vor und hat einseitig physische Art an sich. Verwandt damit ist eine andere Ansicht: Die Inspiration sei Mittheilung zwar zunächst an Einzelne, nicht an ein Volk, wenngleich für ein Volk, ja für die Menschheit; aber sie sei eine Mittheilung nicht an ihre Person, sondern an ihre Natur. Aber damit besteht nicht der geistige Gehalt der Offenbarung; das führt einer Verwandlung des geistigen in einen physischen Proceß zu, wenn nicht etwa unter Natur: ein gottgewirkter Gemüthszustand gemeint ist, was wieder zum alten Testament um des nur momentanen Charakters seiner Geisteswirkungen willen nicht passen würde. Endlich droht diese Ansicht, sofern die Natur, nicht die Person die Erleuchtung empfangen soll, schon wieder zur alten Theorie umzubiegen, die von der Person absieht. Es muß darauf ankommen, in der Inspiration das Göttliche und die menschliche Persönlichkeit zusammenwirkend zu denken, und zwar nach dem Grundtypus, wonach die menschliche Seite empfänglich und aneignungsfähig für das Göttliche ist. Dabei ist allerdings die menschliche Empfänglichkeit nicht bloß als ein leeres Gefäß zu denken, in das der göttliche Inhalt nur als ein Depositum niedergelegt würde unter passivem Verhalten des Menschen. Sondern empfänglich ist der Mensch, wie er erfüllt ist in seinem Selbst-, Welt- und Gottesbewußtsein, daher die Individualität und der geschichtliche Ort des Menschen nichts weniger als gleichgültig ist. Diese Beschaffenheit des menschlichen Geistes läßt sich nun einerseits betrachten als der bildsame Stoff, über den nun [1] der Geist Gottes kommt, um Licht und Leben dem Menschen einzubilden. Andererseits ist in dem menschlichen Geiste schon ein Verlangen nach dem mitzutheilenden Gute, und der Geist Gottes bedingt sich selbst in seinem Wirken nach dieser Beschaffenheit des Menschen, um ihn zum lebendigen Träger und Organ für das göttliche Wort zu machen, das an die Menschheit gelangen soll. Durch den Lichtblick, der so dem Inspirirten in die göttlichen Dinge gewährt ist, wird Ordnung, Licht, Wahrheit in das Chaos des menschlichen Bewußtseins getragen, und auch das, was er zuvor wußte, erkennt der Inspirirte nun anders als zuvor in seiner inneren Bedeutung und Ordnung soweit, als jedesmal erforderlich, immer aber so, daß der eigentliche Gehalt jeder Offen-

[1] Analog mit 1 Mos. 1, 2.

barung wirklich überantwortet und zu reinem, mittheilbarem, menschlichem Besitze wird. So findet also keine mechanische Theilung zwischen Göttlichem und Menschlichem, sondern eine Vermittlung beider mit einander, eine Einigung soweit statt, als der Zweck der Offenbarung es fordert. Diese Auffassung [1] zeigt besonders anschaulich, sowohl wie derjenige Stoff des natürlichen Selbstbewußtseins, der für die Offenbarung zufällig und unwesentlich ist, vom Geiste Gottes nicht angeeignet wird, noch werden kann; aber nicht minder auch, daß dieses für das Werk des göttlichen Geistes am Menschen keineswegs eine Störung bringen muß, sondern daß Alles, was von dem heiligen Geiste berührt und durchleuchtet ist, göttlich und menschlich zugleich sein kann. Auch verschiedene Grade der Inspiration sind damit von selbst gegeben, je nach dem Umfang, in welchem jeder Stufe der Offenbarung entsprechend die Aneignung des menschlichen Bewußtseins stattfindet.

Dritter Abschnitt.

Inhalt der Offenbarung.

§ 60.

Der Inhalt der Offenbarung ist im Allgemeinen Gott selbst, ihr Zweck die Vermittlung einer lebendigen und gegenseitigen Gemeinschaft sowohl Gottes mit den Einzelnen, als der Einzelnen unter einander. Da die Religion wesentlich Gemeinschaft stiftend ist, so ist auch der Inhalt der Offenbarung nothwendig gerichtet auf Stiftung einer frommen Gemeinschaft (§ 49).

1. Viele sehen als Zweck der Offenbarung intellectualistisch nur die Belehrung an, entweder so, daß dabei auf den Inhalt gesehen wird, die Wahrheit, die man dann als eine Summe übervernünftiger Sätze, „Mysterien" zu bezeichnen pflegt, oder auf die Gewißheit. Ist jenen Alles an der Offenbarung die Erfüllung der Intelligenz mit höherem Gehalt, so ist diesen Alles der Beweis und sie verehren in der Offenbarung die Beglaubigungsmittel gewisser Sätze, bekannter oder unbekannter. Beide stellen einseitig das Erkennen voran. — Andere denken

[1] Mit ihr stimmt am meisten von Rougemont s. o. zusammen.

ebenso einseitig bei der Offenbarung an die Befriedigung der Interessen der praktischen Vernunft. Sie soll durch ihren positiven Charakter die Stimme des Gewissens stärken oder durch Gebote des Leben heilsam regeln. Aber Moralität ist noch nicht Religion. Andere endlich erwarten von der Offenbarung nur Mittheilung der Seligkeit. Aber wenn nicht auch Wissen und Wille von ihr bedacht und in Anspruch genommen würden, so wäre das eudämonistisch.

2. Aus dem Religionsbegriff [1] ergibt sich für uns, daß wie für die Religion keine Seite des Geistes fehlen darf, so von der Offenbarung Erkennen, Wollen, Gefühl bedacht sein muß. Die Erkenntniß nun als durch Offenbarung bewirkte nennen wir Erleuchtung. Ihr Inhalt ist Gott nach den verschiedenen Momenten seiner Idee, also Gott nach seiner Allmacht, Gott als Princip des Maßes, der Ordnung, der Schönheit, der Heiligkeit und des Rechtes, der Weisheit und der Liebe. Zur Erleuchtung im vollen Sinne wird aber nicht bloß die Offenbarung eines Wahrheitsgehaltes, sondern auch die Mittheilung der Gewißheit von demselben gehören. Gottes objectives Zeugniß muß zum Licht im Menschen selber werden, das von sich selber zeugt und seine Wahrheit evident macht. — Entsprechend der Bedeutung auch des Willens für das Werden und die Bethätigung der Religion kommt der Offenbarung auch die Kraft zu, durch ihren Inhalt den Willen zu beseelen und zu steigern und nach dieser Seite ist sie Erweckung. Nie und nimmer ist die durch Offenbarung gegebene Erleuchtung müßig; sie will die mitgetheilte Erkenntniß auch praktisch durchgesetzt wissen. — Da sie es aber auf Erhebung der ganzen Person abgesehen hat, so steigert sich endlich durch sie auch das ganze geistige Selbst- oder Lebensgefühl in Freiheit und Seligkeit. Durch diese drei also, die göttliche Erleuchtung, Erweckung, Begeisterung, wird der Mensch der Güter der Religion immer mehr theilhaft, des göttlichen Lebens in Weisheit, Heiligkeit und Freiheit, wie im Gefühl des gesteigerten Lebenswerthes oder in Seligkeit.

3. Das kann aber wieder nicht auf den engen Kreis der einzelnen Person sich beschränken. Eine Offenbarung, die nicht einen universellen Zweck hätte, widerspräche Gottes Wesen. Einem Individuum sich offen-

[1] §§ 46—48.

barend meint Gott die Gattung,[1] und dieser universalen göttlichen Tendenz kommt das Gattungsbewußtsein entgegen. Also erst in der Form der Gemeinschaft geschieht es, daß Gottes Endzweck bei seiner Offenbarung erreicht wird. Doch ist ihre primitive Existenz die der Offenbarung für den Einzelnen. In der Gemeinschaft geht die rein göttliche, beziehungsweise schöpferische Causalität Gottes in die erhaltende über, nimmt die secundären Causalitäten in Anspruch, damit ein Gesammtleben entstehe, beseelt von einem Geist, und ein Glied für das andere, ein Geschlecht für das andere Vermittler der Offenbarung sei, die damit ein lebendiges der Welt zugehöriges, aber stets sich reproducirendes Gemeingut, Tradition im guten Sinne des Wortes wird.

4. So wenig wir a priori die Art des Fortschreitens der Offenbarung bis ins Einzelne verzeichnen können (schon um des möglichen Einflusses der Sünde willen), so läßt sich doch soviel sagen: der Anfang der Religion, welcher Bewußtsein von Gottes Allmacht und unwillkürliches absolutes Abhängigkeitsbewußtsein sein muß, das sich zur Demuth zu entwickeln hat, kann nicht plötzlich die vollendete Offenbarung aufnehmen, sondern nur durch Vermittlung einer Zwischenstufe, währe sie kurz oder lang. Es muß, auch abgesehen von sündiger Entwickelung, das Bewußtsein einer gottgesetzten sittlich-religiösen Aufgabe eintreten, damit für des Menschen Selbstbethätigung und die persönliche Aneignung des von Gott dem Menschen Zugedachten Raum sei. Die Erleuchtung, die schon zur Erkenntniß der göttlichen Allmacht gehört, muß auch zur Erleuchtung über den göttlichen Willen werden. Dieser enthält einerseits sittliche Aufgaben für den Menschen, andererseits ist er der Wille der Vollendung der Offenbarung, und beides muß dem Menschen kund werden, damit er in der normalen Bewegung zum Ziele bleiben könne. Damit ist auch abgesehen von der Sünde die Nothwendigkeit der Offenbarung des Gesetzes, sowie göttlicher Verheißung (Prophetie) begründet. Das Gesetz stammt nicht erst aus Sünde, so wenig als die Sünde aus dem Gesetz. Ein Sollen muß dem Wollen und Sein vorangehen, damit ein sittlich religiöser Proceß eingeleitet werde. Aber auch an Verheißung göttlicher That darf es nicht fehlen, damit das Gesetz, das des Menschen Freiheit aufruft und sein Freiheitsbewußtsein weckt,

[1] 1 Mos. 12, 3. 18, 18. 22, 18. Jes. 49, 6.

im Streben nach Gesetzeserfüllung sich nicht von Gott isolire, und den Boden des demüthigen Glaubens nicht verliere. Und bei der Verheißung, daß Gott mit dem aufrichtig seinem Willen Folgenden sein werde, wird es nicht bewenden dürfen. Auch Blicke in den Rathschluß der Vollendung der Religion und Offenbarung werden durch Gott eröffnet werden, damit der Mensch sowohl die noch vorhandene Unvollkommenheit seiner selbst und des Gesammtzustandes oder der Gemeinschaft erkenne, als auch durch die Ausbildung der Sehnsucht nach der Vollendung für diese vorbereitet werde. Erst das Dritte und Letzte wird dann der Eintritt der Vollendung der Offenbarung selbst sein, welche bewirkt, daß das Göttliche, das auf der zweiten Stufe in das Wissen und die Sehnsucht sich eingesenkt hat, nun auch das Gefühl und den Willen in wirksamer Gegenwart erfülle und beseele.[1]

§ 61. Offenbarung mit Beziehung auf die mögliche Sünde.

Ist, wie die Wirklichkeit zeigt, die Entwickelung des Menschen eine sündige geworden, so wird dadurch die Offenbarung nur um so nothwendiger, aber auch nicht unmöglich, sondern nach ihrem Inhalt nur dahin modificirt, daß sie, bevor sie vollendend sein kann, vor Allem heilend sein muß. Da die Verderbniß der Religion nach ihrem Wesen und bei der Einheit des Geistes, wenn Sünde ist sich dreifach darstellen wird, so ist die Aufgabe dreifach, Heilung des Irrthums, Heilung des Schuldbewußtseins (oder Versöhnung), endlich Heilung der Sünde selbst oder Reinigung des Herzens und Heiligung des Willens. Aber Irrthum, Schuld und Sünde können nur überwunden werden durch die entgegenstehenden positiven Kräfte der Weisheit, Seligkeit und Freiheit in der Liebe. Daher führt die Erlösung oder die heilende Gnade in die vollendende über, die auch abgesehen von der Sünde von Anfang das Ziel war.

Anmerkung. Diese drei Grundfunctionen der Offenbarung Gottes der Sünde gegenüber gestalten sich innerhalb des Christenthums zu den drei Aemtern Christi.

1. Zwar bei der Entwickelung durch Sünde hindurch ist nicht jeder Fortschritt ausgeschlossen, der auch ohne Sünde zu dem Zweck der Vollendung hätte eintreten müssen z. B. eine Entwickelung des Welt-,

[1] Vgl. 1 Kor. 15, 45 ff. §§ 37. 41.

Selbst- und Gattungsbewußtseins durch menschliche That, ja auch bis auf einen gewissen Grad des Gottesbewußtseins. Gleichwohl wenn Sünde eingetreten ist, so kann die Offenbarung nicht auf geradem Wege durch bloße weitere Entwickelung der schon bisher lebendig gewesenen Kräfte sich der Vollendung nähern, denn das würde auch Entwickelung der Sünde. Sondern es ist auch eine Umkehr *(στρέφεσθαι)*,[1] eine Umwendung der Gesammtrichtung vom abnormen Wege zum normalen nöthig; es ist erst der Widerspruch zu heben, in welchen der Mensch mit seiner Idee wie mit Gott gerathen ist. Wenn vollends die Abnormität nicht bloß einzelne Momente einzelner Personen unseres Geschlechts ergreift, sondern ihre zerstörenden Wirkungen hineinreichen in die ganze Persönlichkeit, ja in das Gesammtleben der Menschheit, so werden zuerst diese Mächte des Bösen zu brechen sein durch die erlösenden Mächte, mit welchen die Offenbarung muß ausgestattet sein. Diese erlösenden Mächte werden ihren Quellpunkt in der göttlichen Liebe (als *χάρις*) haben.[2] Sie als das Höchste im Gottesbegriff, durch die Gott schlechthin die freie Macht ist über sich selbst, muß im Stande sein, die allen Irrthum strafende Wahrheit mitzutheilen; in ihr liegt die Potenz der Versöhnung oder der Tilgung der inneren Unseligkeit, in ihr endlich die Kraft, den Willen zu beseelen und mit sich, d. i. mit erwiedernder Liebe zu erfüllen.

2. Geht also die Offenbarung von der Sünde abgesehen so vorwärts, daß sie Schritt für Schritt die Möglichkeit der Sünde niederhaltend Höheres heraufführt (gratia sanitatis), so ist nach Eintritt der Sünde die göttliche Thätigkeit die der gratia medicinalis. Im letzteren Fall wird vor der abschließenden Offenbarung eine noch reichere Vorbereitung oder Einleitung der Heilung ihre Stelle haben. Es wird darauf ankommen, das Gottesbewußtsein sicher zu stellen um damit einen reinen Ausgangspunkt für die religiöse Geschichte der Menschheit zu erhalten. Sodann wird sie zur Vorbereitung der Heilung wie der Vollendung ein scheinbar Entgegengesetztes wirken. Sie wird erstens das Böse zähmen durch Ordnungen, durch äußere Positivität von Recht

[1] Matth. 18, 3.
[2] Joh. 1, 17. 3, 16.

und Gesetzen,[1] damit das menschliche Leben nicht in Verwilderung sich auflöse, sondern trotz der Sünde bestehe und seine Bestimmung aufrecht erhalten bleibe, sowie damit in der Stetigkeit einer sittlichen Lebensordnung der Sinn für das Höhere sich ausbilde.[2] Dieses Gesetz enthält zugleich zweitens die Veranstaltung, daß das an sich vorhandene Böse auch in die objective Erscheinung trete,[3] damit es sein inneres Wesen heraussetze und klar vor Aller Augen zu offenbaren genöthigt werde. Drittens: Beides einigt die Offenbarung dahin, daß sie die wachsende Macht der Erkenntniß des Gesetzes sowie Gottes als des Heiligen und die wachsende Macht der Sünde zu Mitteln des Wachsthums der Selbsterkenntniß, d. h. der Erkenntniß der Sünde und Heilsbedürftigkeit verwendet und so die Empfänglichkeit für das Heil pflanzt.[4] Diese erhält dann viertens ihre kräftigste Nahrung und Ausbildung durch Vorankündigen der Offenbarung des Heils und der Vollendung. Alle diese göttlichen Thaten halten, auch nachdem die Menschheit von Gott abgefallen, noch ein Band mit ihm wenigstens von göttlicher Seite fest. Immer aber kann das Ziel der Vorbereitung, wie sie auch im Einzelnen beschaffen sei, nur die Ausbildung der reinen Empfänglichkeit für die erlösende und vollendende Offenbarung oder des gläubigen kindlichen Geistes[5] sein, der auf seine Weise Erkennen, Wollen und Gefühl umfaßt.

Drittes Hauptstück.

Die Menschwerdung Gottes oder die Gottmenschheit.

§ 62.

Form und Inhalt der Offenbarung vollenden sich erst in der Menschwerdung Gottes so, daß die Vollendung der Offenbarung Gottes an ihr selbst auch zur Vollendung der Religion und damit der Menschheit wird. Diese Vollendung vollzieht sich zunächst in

[1] Gal. 3, 24.
[2] Gal. 3, 23. 24. 2 Theß. 2, 7. Röm. 13, 1—3.
[3] Röm. 7, 11. 5, 20. 1 Kor. 15, 56.
[4] Röm. 3, 20.
[5] Matth. 18, 3. Joh. 3, 5.

Einem, der als absoluter Gottmensch sowohl der Offenbarer schlechthin, als der vollkommen Gott ebenbildliche Mensch ist, aber die Vollendung der Welt vermittelt.

Anmerkung. Die Absicht des Folgenden ist nicht, eine logische oder physische Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes an die Stelle der freien göttlichen Liebe zu setzen, wohl aber die innere Weisheit und den Zusammenhang der göttlichen Gedanken und Rathschlüsse unter sich und mit dem Wesen Gottes als der Liebe zu verstehen, wie denn in jenen weder Willkür noch Zufall eine Stelle hat. Ebensowenig kann die Erkenntniß der ethischen Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes an die Stelle der historischen Erkenntniß des Gottmenschen durch die evangelische Verkündigung und des durch sie vermittelten Glaubens an ihn treten wollen. Nicht aus dem reinen Denken als aus dem Leeren, sondern aus dem lebendigen Glauben, in welchem der historische Gehalt zu innerer Aneignung gekommen ist, entwickelt sich naturgemäß die Erkenntniß des Christenthums in seiner ewigen Begründung oder göttlichen Vernünftigkeit (σοφία).[1] Im Glauben bildet sich das Band zwischen dem Ideellen, Ewigen und dem historisch Wirklichen ab.[2] Der Christ lebt in der Wahrheit als einer zur Geschichte tendirenden, ja als in einer in ihr wirklich gewordenen Macht und im geschichtlichen Christenthum als in der Wahrheit.[3] Während in allen außerchristlichen Religionen das Ideale und die Geschichte auseinanderfallen, ist in dem Stifter des Christenthums nach dem Glauben der Christenheit Idee und Wirklichkeit schlechthin geeinigt. Erkennbar ist aber die Idee des Gottmenschen als eine zur Verwirklichung bestimmte, nicht bloß mögliche, sondern ethisch nothwendige, weil die Person des Gottmenschen nicht bloß ist wie andere Glieder der Menschheit, die für sich nicht construirbar sind, sondern weil sie das lebendige Centrum der Menschheit zu sein bestimmt ist.

1. Der Sinn des Textes ist, daß weder Form noch Inhalt der Offenbarung (§§ 52—61) zu ihrer Vollkommenheit und zu dem Ziel gelangen, das die Offenbarung sich setzen muß, bevor sie in die Menschwerdung übergegangen ist. Von Seiten Gottes, seiner Liebe ist es von Anfang an auf vollkommene Selbstmittheilung abgesehen, diese aber ist Menschwerdung. Betrachten wir dieses von der Form und vom Inhalt der Offenbarung aus. Zwar die Inspiration ist schon eine weit höhere Form der Offenbarung als die Offenbarung durch die ungeistige Natur, Licht, Schall u. dgl. Denn während die Natur unpersönlich ist, so ist der inspirirte Mensch ein viel adäquateres Organ der Offenbarung, sowohl was die Empfänglichkeit für sie, als ihre Bewahrung und Verarbeitung betrifft. Aber unvollkommen ist doch noch die göttliche Mit-

[1] 1 Kor. 2, 7.
[2] §§ 11. 12
[3] Joh 1, 17.

theilung auch in der Inspiration. Denn auch wenn sie nicht bloß momentan ist, wie im A. T., so haftet doch an der Inspiration noch ein Außereinander des Göttlichen und des Menschlichen, weil es für jeden, der inspirirt wird, eine Zeit gab, wo er es nicht war, welche auch nachzuwirken nicht verfehlen kann. Daher kann die Vollendung der Offenbarung (und der Menschheit) nicht unter den bloßen Typus der Inspiration fallen. Das vollkommenste Organ der Offenbarung wird erst derjenige Mensch sein können, der vom ersten Moment seines Daseins an mit seiner ganzen Person in einem der Offenbarung zugehörigen und nie in einem von Gott getrennten Sein ist. Indem aber so seine ganze Person Offenbarungsorgan wird, so ist damit zugleich äußere wie innere Offenbarung und die Vollendung beider in Einheit gegeben. Denn nunmehr tritt das göttliche Leben selbst ein in ein menschliches, es tritt auf in einer Gestalt, welche Darstellung und Erscheinung göttlichen Lebens in menschlicher Form, also gottmenschlich ist. In dem Gottmenschen ist die Einheit des inneren geistigen Wunders mit der äußeren Weltwirklichkeit so gegeben, daß die Einigung des Göttlichen und menschlichen Lebens, die in der maßlos gedachten Inspiration [1] enthalten ist, einen Menschen setzt, der mitten in der Welt ein persönliches Wunder ist, den Gottmenschen, der schlechthin werthvoll in sich, dem Mittheilungswillen der göttlichen Liebe genügt und zugleich bestimmt ist, die menschliche Natur sowohl in sich zur vollendeten Darstellung zu bringen, als auch außer sich zu vollenden.

Aber dasselbe ergibt sich auch aus dem Inhalt, den die Offenbarung der Menschheit mittheilen will. Es sind nicht bloß göttliche Kräfte, wie in der Inspiration, sondern es ist die ganze Fülle der Gottheit, die an die Menschheit soll mitgetheilt werden. Ja es will Gott selbst in dem absoluten Organ der göttlichen Offenbarung wohnen und leben. Er will nach der Seinsweise seiner selbst, die er als *λόγος* oder Offenbarungsprincip hat, in dem Menschen sich wissen und sein, eine Lebenseinheit mit ihm bildend, wie denn Gott sein trinitarisches Leben auch in der Welt haben will. Da es ewiger Liebeswille Gottes ist, sich schlechthin nach seinem ganzen mittheilbaren Wesen mitzutheilen, so hat er schon in der Weltidee oder seinem Rathschluß nicht bloß geistige

[1] Joh. 3, 34.

Wesen von relativer Empfänglichkeit für sich gewollt, sondern als Offenbarer oder λόγος schlechthin will Gott auch dasjenige kosmische Wesen, das mit centraler Empfänglichkeit für ihn und seine Gegenwart ausgerüstet sei, d. h. er will das vollkommene göttliche Ebenbild in Weltwirklichkeit, das dann der Sohn seiner Liebe ist.[1] In ihm gewinnt die Gottheit als λόγος nach ihrem absoluten, intensiv geistigen Wesen auch Wirklichkeit in der Welt, und der Mensch, in welchem solches sich vollzieht, ist nicht bloß seine Wohnung oder sein Gewand, sondern selber die Ausprägung des ewigen göttlichen Ebenbildes in der Zeit. In seiner Liebe eignet er sich diesen Menschen so an, daß er ihn als zu sich, der die lebendige Potenz der Offenbarung ist, gehörig ansieht.

2. Prüfung der Haupteinwürfe. Die Menschwerdung, sagten wir, hat ihre Begründung in Gottes ethischem Wesen. Da entsteht aber die Frage: Wenn auch Gott nach diesem seinem Wesen dieselbe ohne Widerspruch wollen kann, ist auch wirklich die menschliche Gattung für eine so wunderbare hohe Einigung und Würde empfänglich? ist innerhalb ihres Begriffes Raum für eine solche gottmenschliche Gestalt? Wir prüfen zuerst die Einwürfe, um dann zur positiven Darlegung überzugehen. Zum voraus wäre allerdings für eine gottmenschliche Persönlichkeit innerhalb unseres Geschlechts eine Möglichkeit dann nicht vorhanden, wenn keine menschliche Entwickelung ohne Sünde gedacht werden könnte. Allein wie sollte das Ethische, diese Macht über die Allmacht, für die Verwirklichung, die es fordert, an seinen absoluten Widerspruch, das Böse, gebunden sein? — Scheinbarer ist die Instanz: das Unendliche könne vom Endlichen nicht gefaßt werden. Allein soll das bedeuten: es sei überhaupt unfaßbar, so bewiese das zu viel; denn da gäbe es gar keinen wirklichen Antheil an dem Göttlichen, Unendlichen, weder ethisch, noch intellectuell, nicht einmal im religiösen Gefühl. Denn auch schon zu solchem Antheil gehört, weil Empfänglichkeit für Unendliches, eine entsprechende Empfänglichkeit. Allerdings seine Aseität kann Gott nicht mittheilen. Das wäre Aufhebung des Unterschieds zwischen Gott und dem Menschen; aber das ist vom Begriff der Menschwerdung Gottes nicht verlangt. — Sagte man aber: wenigstens nicht für die Totalität oder die ganze Fülle der Gottheit sei die Menschheit empfänglich, sondern

[1] Vgl. 2 Kor. 4, 4. 6. Kol. 1, 13.

nur für einen Theil, so ist zu bedenken: Gott ist nicht als ein Quantum, als eine unendlich ausgedehnte, extensiv unendliche Größe zu denken. Sonst freilich hätte gleichsam Gott nicht Raum in der Enge der Menschheit. Aber wir haben als das innerste Wesen oder Herz Gottes vielmehr seine intensive Unendlichkeit erkannt (§§ 27. 32), seine Liebe, und von dieser alles Physische in Gott abhängig setzen müssen. Jene intensive Unendlichkeit aber, Gottes Liebe und Weisheit, hat Raum auch in einem Menschenherzen, das ja zur Gottebenbildlichkeit bestimmt ist. — Endlich wird eingewendet: Würde Gott absolut Mensch in Einem, so bliebe für Andere nichts übrig; erschöpfte sich die göttliche Fülle in Einem, so fehlte es am Entstehungsgrund für Andere, die nur ein Minus desselben darstellen könnten. Zugleich würde ein absoluter Gottmensch aus der menschlichen Wesengattung entrückt, die Homousie mit uns verlieren. Daher sei vielmehr zu lehren, Gott werde ewig Mensch, aber in keinem vollkommen.[1] Hier will die Idee der Gottmenschheit nicht mehr überhaupt geleugnet werden; aber die absolute oder vollkommene Gottmenschheit soll unmöglich sein. Allein wird zugegeben, daß Gott Mensch werden, sein Leben in der Welt haben wolle, so wäre es ein Widerspruch gegen die göttliche Idee der Gottmenschheit, wenn er ewig nicht erreichte, was er will, sondern ewig nur in der Welt sich suchte, bei zerstreuten Ansätzen stehen bliebe, ohne sich zu finden. Ferner ist auch bei diesem Einwurf die Auffassung Gottes als einer extensiven Größe, als eines theilbaren Quantums zu tadeln, wobei freilich, wenn sich Gott Einem ganz mittheilte, für die Anderen nichts mehr übrig bliebe.[2] Die Furcht, ein absoluter Gottmensch möchte nicht mehr Raum lassen für den Antheil anderer Menschen an Gott oder der Homousie entrückt werden, muß

[1] Baur, Geschichte der Menschwerdung Gottes III, S. 994 ff.

[2] Die nur physische, d. h. unethische Auffassung Gottes tritt unverhohlen hervor, wenn Baur a. a. O. S. 997 meint: „Ist einmal die Idee zu ihrem absoluten Dasein in einem bestimmten einzelnen Individuum gelangt, so ist ja dadurch der Idee der Trieb, sich in anderen Individuen zu verwirklichen, genommen." Die Auffassung Gottes als eines Quantums erhellt aber daraus, daß er in dem Fall der Verwirklichung der Idee in Einem Individuum ihr auch die Möglichkeit abspricht, sich in anderen Individuen zu verwirklichen. Hierüber war schon Origenes hinaus, wenn er sagt: mit dem Geistigen verhalte es sich anders als mit äußeren Dingen; niemand verliere dadurch an Weisheit u. s. w. daß auch Andere daran Theil haben.

sich von selbst zerstreuen, wenn es gelingt, seine Einzigkeit mit seiner wahren Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung so zu vereinigen, daß gerade das, was ihn über die Andern erhebt und von ihnen zu trennen scheinen kann, sich als das Band der Einheit und Zusammengehörigkeit mit ihnen erweist, und wenn die in ihm gegebene Vollkommenheit, durch welche sie vermeintlich entwerthet zu werden drohen, vielmehr Dasjenige ist, wodurch sie selbst erst zu ihrem eigenthümlichen Werth gelangen können. Beides ist aber dann gegeben, wenn die Mittheilung der Gottheit an die Menschheit in ihm die vollkommene Stillung des Gottverlangens und der Gottempfänglichkeit menschlicher Natur ist und wenn seine Einzigkeit und Würde, in Liebe ihnen zugewendet, sich als die nothwendige Basis und als das lebendige Princip ihrer Vollendung erweist, in der sie an ihm Antheil haben.

3. Der Möglichkeit der Menschwerdung Gottes kann aber ferner auch der Begriff der Menschheit nicht widersprechen, weil derselbe nicht willkürlich, nicht nach der täglichen Empirie, sondern, da der Mensch ein geschichtliches Wesen ist, nach der Idee oder Bestimmung der Menschheit zu formiren ist. Ihre gottebenbildliche Bestimmung aber ist nach der Idee Gottes oder darnach zu bezeichnen, was der Wille Gottes als ihr Ziel beabsichtigt. Und da ist einmal zu behaupten: Der absolute Gottmensch hat Raum in der Idee der Menschheit, ja er gehört zu ihrer Vollkommenheit, weil nur durch ihn die vollkommene Gemeinde Gottes kann verwirklicht werden, sodann weil auch die persönliche Vollendung jedes Einzelnen durch ihn bedingt ist. Zur Begründung dieser Sätze können wir hier noch nicht auf die Sünde zurückgehen, weil wir in dem grundlegenden Theil der Glaubenslehre nicht von einer Nothwendigkeit, sondern nur von einer Möglichkeit derselben wissen. Allein wenn demnach auf den Beweis der Nothwendigkeit des Gottmenschen zur Erlösung hier zu verzichten ist, so dürfen wir doch nicht verzichten auf den Begriff der Vollendung und was daraus sich ergibt. Die Menschheit, obwohl nicht von Anfang vollendet geschaffen, ist doch geschaffen um vollendet zu werden, nicht aber ein Torso zu bleiben. In der göttlichen Weltidee ist der Vollendungswille, weil er den Endzweck aussagt, sogar logisch ursprünglicher zu setzen als der erst durch den Fall bedingte Erlösungswille. Daher

unsere grundlegende Wissenschaft sich zunächst mit jenem Ersten zu beschäftigen hat, in welchem auch das Princip der Erlösung von der Sünde seine Begründung haben wird. Das Ziel, das im göttlichen Gedanken logisch als erstes zu setzen ist, beherrscht auch den Weg zum Ziel. Zur Vermittelung der Vollendung der Menschheit gehört aber, daß sie nicht bloß ein Aggregat von geistigen Atomen sei, sei es vollkommener oder unvollkommener, gleichgültiger oder widerstrebender, in sich aber abgeschlossener, ohne Zusammenhang und Einheit. Sondern die Menschheit soll darstellen das Haus des lebendigen Gottes, das herrlichste Werk, in das er alle Strahlen seiner eigenen Herrlichkeit ausgießt. Diese Gemeinde Gottes muß der vollkommene, geistige und schlechthin verwirklichte Organismus sein, der sich als eine vollkommene Einheit hat und weiß. Aber das vollkommene Einheitsbewußtsein kann diese wahre Menschheit nur haben durch einen gleichfalls realen, weltwirklichen Mittelpunkt, nicht aber durch den λόγος als nur ideell bleibenden oder innerlich wirkenden. Fanden wir schon oben,[1] daß zur Bildung aller höheren religiösen Gemeinschaften die Einheit des Stifters gehöre, an welchem der Gemeingeist des Kreises seinen erscheinenden Ausgangspunkt hat, wie vielmehr bedarf diejenige Gemeinschaft, welche die sich vollendende Menschheit ewig umfassen, und deren Gemeingeist mit dem der wahren Menschheit identisch sein soll, eines objectiven, für Alle erkennbaren Mittelpunktes, mit welchem verbunden alle sich real auch unter sich verbunden wissen. Dieser aber wird so müssen beschaffen sein, daß alles Trennende von Raum und Zeit, alle Schranken der Nationalität und Individualität vor ihm verschwinden, indem in ihm die centrale und ebendaher Allen gleich zugewandte Persönlichkeit erscheint, der die Macht der Einigung und Vollendung ihrer aller beiwohnt. Er ist das Haupt des ganzen Organismus und nimmt insofern eine einzige Stellung ein; er kann eben daher nur Einer sein. Das Centrum hat seine Beziehung auf Alles, wofür es Centrum ist. Diese Einzigkeit hebt aber seine wesentliche Gleichheit mit den Menschen nicht auf, und umgekehrt: seine Einzigkeit wird nicht ausgeschlossen durch seine wahre Zugehörigkeit zur Menschheit wie ja die κεφαλή zum σῶμα gehört. Aber diese centrale und universale Stellung im ganzen Organismus

[1] § 49.

der Menschheit kann das Haupt nur haben durch einen nicht particularen, sondern universalen Besitz des Geistes. Zum Haupte dieses absoluten und universalen Organismus, der das ganze vollendete Geisterreich umfassen wird, kann er nur dadurch ausgestattet sein, daß in ihm die Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit absolut und universal, oder daß das göttliche Offenbarungsprincip, Gott als *λόγος*, selbst in ihm hervorgetreten ist, sich an den Menschen mittheilend, oder daß der *λόγος* in ihm Mensch geworden ist. Er ist der Menschensohn dadurch, daß er der Sohn Gottes ist. Aber auch umgekehrt Derjenige, in welchem wirklich Gottes Offenbarung sich vollendend abschließt, weil Gott in ihm sein vollkommenes ökonomisches Sein gewinnt, kann in der Menschheit keine andere Stelle einnehmen, als die des Hauptes. Die adamitische Menschheit ist zwar an sich auch eine reale Einheit, aber nur erst eine natürliche; sie bleibt für sich in der Möglichkeit des Auseinanderfallens, in der Unfähigkeit und Ohnmacht, die gediegene, unvergängliche Einheit darzustellen, die eine geistige sein muß, bis Derjenige erscheint, der die göttliche Idee der Menschheit verwirklicht und so mit Recht Menschensohn heißt. Er als die Wahrheit der Gattung vollendet erst ihr Gattungsbewußtsein. Er, voll Geistesmacht, vermag es, alle Gegensätze zu binden, alles Verschiedene zu einigen. Seine Auszeichnung ist da für die Gattung. Der erste Adam als natürlicher Stammvater hätte nie das wahre historische Einheitsprincip der Menschheit bilden können,[1] denn er ist nur eine einzelne, natürliche Individualität; das wahre Einheitsprincip muß in dem *πνευματικόν* liegen, das Jenem noch fehlte. Ebendaher war der erste Mensch auch nicht dazu angethan, durch immanente Entwickelung der Gottmensch zu werden. Ist nun aber der Gottmensch die absolut pneumatische Persönlichkeit von universal geistiger Kraft, so kann nicht mehr befremden, daß nach dem N. T. auch die Engel freudig in ihm ihr Haupt erkennen und sein Reich alle Geisterkreise umfaßt und auch sie oder ihr Einheitsbewußtsein vollendet.[2] Die Vernunft und die Liebe hat keine Artunterschiede mehr.[3]

[1] Gegen Thomasius.
[2] Eph. 1, 10. 22. Kol. 1, 20.
[3] §§ 43. 44. 45.

Aber auch zur Vollendung des einzelnen Menschen gehört die absolute Offenbarung, welche Menschwerdung ist. Denn das Gattungsbewußtsein, das zur Vollständigkeit menschlicher Persönlichkeit gehört, kann nur so zu seiner vollkommenen Wirklichkeit gelangen. Der Einzelne kann nicht vollendet werden außerhalb der Gemeinschaft, für welche, wie gezeigt, das gottmenschliche Haupt nothwendig ist. Dazu kommt, der erste Mensch, ob zwar noch sündlos, war noch nicht pneumatisch; er konnte nun allerdings ohne weitere Offenbarung zunehmen in seinem Selbst- und Weltbewußtsein, er konnte wachsen an Erkenntniß, auch der sittlichen Gesetze menschlicher Natur und seiner Aufgaben, wachsen in Uebung des Gehorsams gegen sie, also fortschreiten von dem einen Einzelnen zum anderen. Aber auf diesem Wege von Einzelnem zu Einzelnem käme nur ein Zusammengestücktes heraus, und es fehlte da noch an dem Erfassen und Wollen des Einzelnen aus dem Ganzen und aus der Macht des Ganzen, die eben das πνεῦμα ist. Das gehört aber zum Privilegium der absoluten Religion, die durch die vollendete Offenbarung gestiftet wird, daß sie die Güte des Menschen nicht will zusammengesetzt wissen durch einzelne oder viele als Pflicht erkannte Handlungen, oder Acte des Gehorsams gegen die allmählich zum Bewußtsein kommenden Sittengebote. Sie kann nicht durch gute Früchte den Menschen zu einem guten Baume machen wollen, sondern sie will den guten Baum pflanzen, der die unendlich fruchtbare, einheitliche Potenz guter Werke ist. Wie nach Aristoteles das Ganze vor den Theilen sein muß, so beginnt die vollkommene Religion bei dem Ganzen oder, wie man das auch ausgedrückt hat, sie führt ihre Kämpfer gekrönt in den Streit. Aus dem Ganzen heraus als einer gegenwärtigen, kräftigen Lebensmacht, die ethisch weit mehr bedeutet, als ein pflichtmäßiger Gehorsam, beginnt in ihr die Entfaltung der Persönlichkeit. An dieser geisteskräftigen Totalität erlangen wir aber Antheil, indem wir an dem Gottmenschen Antheil erhalten, der durch den Glauben in uns wohnen will, um sich in uns, uns in sein Bild zu verklären. So sind in jedem Einzelnen nicht mehr nur vereinzelte Strahlen des Göttlichen, wie in der Zeit vor Vollendung der Offenbarung, sondern statt solcher Zersplitterung soll und kann in Jedem der Geist des Ganzen oder des Hauptes leben, nur nach der Individualität seine Erscheinung modi-

ficirend.[1] So ist es auch möglich, daß die noch übrige Unvollkommenheit der einzelnen Gläubigen stellvertretend vor Gott gedeckt werde. Mithin ist zu lehren: Das ganze Princip, aus dessen Kraft heraus die vollkommene Entwickelung stammen muß, ist in dem absoluten Gottmenschen geschichtlich verwirklicht und gegeben, daher ergreifbar für den Einzelnen. Indem er in seiner universalen Beziehung sich darstellt und Allen darbietet, stellt er das Urbild Aller dar, in welchem Jeder wie die wahre Menschheit, so seines eigenen Wesens Wahrheit ergreift. Und die sich in die Gemeinschaft seines Lebens ziehen lassen, werden Antheil erhalten an dem Princip des Ganzen, das ursprünglich in ihm lebt, aber productive schöpferische Potenz, *πνεῦμα* in Allen werden will. So wird Er für die ihm Verbundenen die persönliche Bürgschaft ihres Fortschritts und ihrer geistigen Vollendung.[2] — Man könnte aber nun noch fragen: Ob denn zum Fortgang des Einzelnen von dem anfänglichen, natürlichen Dasein des Adam *χοϊκός* und *ψυχικός* zum pneumatischen eine äußere Offenbarung und zwar des Gottmenschen nöthig war? Ob nicht eine rein innerliche Mittheilung des *πνεῦμα* durch Gott, allerdings im Laufe der Geschichte, genügte? Das wird deutlich werden, wenn wir sehen, was zur Vollendung des Gottesbewußtseins erforderlich war, von der offenbar die Vollendung des ganzen geistigen Wesens des Menschen bedingt ist. Das Gottesbewußtsein kann zwar nicht gepflanzt werden ohne innere Gottesoffenbarung.[3] Die Entwickelung des Gottesbewußtseins aber ist nur auf geschichtlichem Wege möglich, der nicht ein bloß innerlicher ist.[4] Vollends die vollkommene Offenbarung, welche eben die gottmenschliche ist, ist Einheit des Inneren und Aeußeren.[5] Gott ist nach seinem innersten Wesen heilige Liebe, und bevor diese offenbart ist, ist die Offenbarung noch nicht vollständig. Die Liebe aber muß sich, um erkannt zu werden, in der That beweisen,

[1] Dieses und nicht weniger ist in der Forderung ausgesprochen, daß Christus in uns lebe, daß nicht wir für uns leben, sondern Christus in uns. Gal. 2, 20. Röm. 8, 10. Dasselbe ist in der neutestamentlichen Idee des H. Abendmahles enthalten. Joh. 6.

[2] Eph. 2, 5. 6.

[3] § 50.

[4] §§ 50—52.

[5] § 62, 1.

und die adäquate Selbstbeweisung der göttlichen Liebe ist seine Selbstmittheilung, in der er sich der Menschheit gibt in dem Sohne. Mithin kann ohne die vollkommene Offenbarung der Liebe, welche Menschwerdung Gottes ist, auch nicht die Erkenntniß der göttlichen Liebe in uns eine vollkommene werden. Zugleich haben wir hier eine Bestätigung, eine neue Anwendung eines früheren Lehrsatzes. Unser Fortschreiten ist abhängig von äußeren Anregungen, welche für die Offenbarung die Vehikel zu ihrer Selbstmittheilung sind. Das Aeußere muß dabei dem mitzutheilenden Inhalt angemessen sein. Folglich bedürfen wir auch so der Vollkommenheit der äußeren Offenbarung, die eben in dem historischen Gottmenschen sich darstellt, damit durch sie das Gottesbewußtsein vollendet werde. Mit Recht hat die evangelische Kirche den Enthusiasmus oder die Meinung verworfen, daß wir äußerer Mittel nicht bedürfen, um mit unserer religiösen Entwickelung zum Ziele zu kommen, sondern daß wir dasselbe auf rein innerliche Weise erreichen können. Solcher Spiritualismus widerspricht demselben Grundgesetz menschlicher Natur, das Paulus andeutet,[1] wenn er sagt: Der Glaube kommt aus dem Gehör der Predigt. Es war also die höhere Gotteserkenntniß, die der Mensch in seinen Anfängen noch nicht hat, nur durch Vermittelung der entsprechenden äußeren Offenbarung zu gewinnen, und des *πνεῦμα*, das ihm noch fehlt, kann er nur theilhaft werden, indem er Denjenigen geistig erfaßt, welcher wie er in seiner Persönlichkeit das entfaltete gottmenschliche Leben darstellt, so zugleich in seinem Wort zum *σπέρμα* oder Weizenkorn wird, welches aufgenommen in den Glauben sich als pneumatisches Princip erweist. Nur dadurch, daß die Offenbarung eine äußere und nicht bloß innere ist, bleibt für eine freie Entwickelung eine Stelle, indem so die objective Darbietung angenommen oder verworfen werden kann, während die bloß innere magischen Charakter tragen müßte. Endlich ist auch die vollkommene Einigung von Geist und Natur, die zunächst nur löslich verbunden sind, erst durch die geschichtlich wirkende Macht Dessen möglich, der weil in ihm Gott und Mensch geeint sind, ebendadurch auch die Macht hat, Geist und Natur absolut zu einigen, und der daher vom Glauben ergriffen auch als Princip dieser Einigung in uns wirken kann.

[1] Röm. 10, 17.

Die Person, in welcher in besagter Weise die Offenbarung gipfelt, wird der Natur der Sache nach nur Eine sein können. Eine Mehrheit adäquater, also vollkommen gleicher Organe der Offenbarung würde statt der Einheit des Reiches Gottes zu dienen, nur eine leere Wiederholung bringen.

4. Absolutheit der Religion, die den absoluten Gottmenschen zum Mittelpunkt hat. Die Religion, deren Mittelpunkt der absolute Gottmensch ist, ist die absolute oder die Religion schlechthin, die ewig bleibt. Auf den niedrigeren Stufen der Religion hat die Person des Religionsstifters noch Zufälligkeit an sich; die Organe sind dem Inhalt, der durch sie der Menschheit mitzutheilen ist, noch zufällig; Form und Inhalt stehen noch auseinander. Aber eben darin zeigt sich auch noch ihr Mangel. Soll der absolute Inhalt durch Offenbarung gegeben werden, so hat die Zufälligkeit der Form ein Ende. Sie muß dem absoluten Inhalt adäquat sein, um die Idee des Einen zu verwirklichen, durch den die absolute Offenbarung dem Organismus der wahren Menschheit sein ewiges Haupt verleiht, in welchem absolute Idealität und vollkommene Wirklichkeit geeinigt sind. Wir sahen früher,[1] daß das Christenthum die Religion ist, die nicht bloß mit Ideen und daß sie ebensowenig nur mit vergänglichem Historischem zu thun hat, auch nicht bloß eine Summe oder Addition von Beidem sein will, sondern das Wesen des Christenthums ist die sich vollkommen durchdringende Einheit von Beidem. Es ist absolute Idealität, die aber an ihr selbst auf gleichfalls vollkommene Realität zielt, und umgekehrt, es ist historische Realität, die an ihr selbst nur die verwirklichte verkörperte Idealität ist. Ein Höheres läßt sich auch nicht einmal in Gedanken vorstellen, als in dem absoluten Gottmenschen erreicht wird. An ihm selbst ist er der Schmuck des Universums, ein schlechthin werthvolles Gut; das persönliche Denkmal der ewigen, unwiderruflich mit der Menschheit sich einigenden göttlichen Liebe. In Beziehung auf die Welt aber ist er Der, nach welchem es keines Anderen, wie keiner anderen Religionsstufe mehr bedürfen kann; denn er hat die Kraft, die in ihm begonnene Weltvollendung durchzuführen, und die Menschheit im ewigen göttlichen Leben zu erhalten. Daher ist diese absolute Religion, die nicht mehr den nackten Logos, sondern den Gottmenschen zu ihrem Mittelpunkte

[1] Einleitung, Abschnitt 1 und 2.

hat, in ihm aber die Einigung mit dem Vater bringt durch den heiligen Geist, der von ihm ausgeht, unsterblich, ewig. Unsterblich ist auch die Liebe, die uns mit ihm verbindet; es wird nicht dieser Religion eine andere folgen, die wieder den nackten λόγος oder den heiligen Geist ohne den Gottmenschen zum Mittelpunkte hätte, sondern, auch wenn durch Eintritt der Sünde die Erlösung wird nothwendig geworden und ihr Werk vollbracht sein, er daher das Erlöseramt niedergelegt haben wird, so wird doch die Welt ihn, ihre Zierde und Krone nicht verlieren, er wird seine Stelle als der erstgeborne Sohn des Hauses, als Haupt der Gemeinde behalten, indem seine Existenz nicht bloß durch die Sünde bedingt ist. Sollte er dem Reiche Gottes genommen werden, so würde der seligen Gemeinde der ewige Gegenstand ihrer Dankbarkeit und Quell ihrer Seligkeit genommen sein. Darum lehrt auch das N. T., daß sein Reich ein ewiges Reich ist. Er verwaltet auch ein ewiges Priesterthum. Aus seiner, des Hauptes Fülle nimmt und lebet, leidet, betet und wirkt die Gottesgemeinde, er wird nie müssig oder entbehrlich, der Organismus der verklärten Menschheit und des Geisterreichs verliert nimmer sein Haupt. Was über die Religionsstufe, für die er der Mittelpunkt ist, hinaus läge, könnte nur ein Niedrigeres sein, eine bloße Logosreligion, eine Gemeinde ohne ein ihr wesensgleiches Haupt.

Fassen wir das Bisherige zusammen. Der Begriff der vollkommenen Religion verlangt den der Menschwerdung Gottes, weil die Vollendung der Offenbarung und der Menschheit. Die Welt ist geschaffen für die Vollendung. Im Gottmenschen ist sie gegeben. Also ist für die Welt von Gottes Liebe der Gottmensch bestimmt, durch welchen die vollkommene Religion zur Wirklichkeit wird. Damit harmonirt der Anspruch des Christenthums. Es will die absolute Religion sein und der Gottmensch ist in ihm nicht eine nebensächliche oder zufällige Person. Also fordert der Begriff der absoluten Religion, wie das Christenthum, das sie sein will, die Erscheinung und bleibende Bedeutung des Gottmenschen, und Derjenige hat den Begriff der absoluten Religion noch nicht gedacht, der sie meint, ohne den absoluten Gottmenschen denken zu können.

5. Wie nun aber die Meinung, daß der Gottmensch, die Offenbarung und Vollendung der Menschheit, nicht nothwendig sei, so ist

auch jede falsche Weise, die Nothwendigkeit der Menschwerdung zu behaupten, abzuweisen, und dies um so mehr, als der vornehmste Grund des Widerspruchs gegen den vorgetragenen Lehrsatz: daß das Christenthum die absolute Religion sei und zu ihrem Wesen der Gottmensch gehöre, in Befürchtungen liegen dürfte, zu denen gewisse Formen, ihn auszusprechen, Anlaß geben. Die Nothwendigkeit des Gottmenschen, die wir für die Vollendung des Menschen auch abgesehen von Sünde und Erlösung behaupten müssen, ist, wie bemerkt, nicht im physischen Wesen Gottes begründet, als ob Gott für sich, um gleichsam erst vollkommen zu sein, der Menschwerdung bedürfte. Vielmehr nicht anders fließt aus der Vollkommenheit seiner Liebe für uns die Nothwendigkeit der Menschwerdung für die Vollendung der Welt, als wie seit der Reformation den Evangelischen Anselms Satz von der Nothwendigkeit des Gottmenschen zur Versöhnung feststeht, den auch die Scholastik aus Besorgniß für die Freiheit Gottes zum Theil verneinen zu müssen gemeint hatte. Willkür ist nicht in Gott, so wenig als Nothwendigkeit physischer Art. — Ebensowenig freilich kann auch die Begründung der Nothwendigkeit des Gottmenschen gut geheißen werden, nach welcher die Sünde der Menschheit, der Sünde aber die Erlösung zugeordnet ist, so daß die Nothwendigkeit des Gottmenschen in der Nothwendigkeit der Sünde ruhte. Wenn Gott die Sünde setzte oder durch Versagen seines Geistes sie nothwendig machte, so wäre das gegen die Heiligkeit seiner Liebe. Und auch die Liebe wäre verdunkelt, nicht aber frei, sondern gleichsam zur Schuldigkeit geworden, wenn die Menschheit einem durch Gott selbst verordneten Unheil abzuhelfen hätte. Auch wir reden nicht von einer absoluten fatalistischen Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes, sondern sagen nur, wenn Gott eine Welt und zwar für die Vollendung wollte, was Niemand bestreiten kann, so hat er auch nach logisch nothwendiger Folge den Gottmenschen gewollt, weil in ihm diese Vollendung erreicht wird. Daß sie in ihm gefunden ist, wird, abgesehen von den obigen Gründen, auch durch das Christenthum zweifellos bestätigt; denn Niemand zweifelt, daß nach dem Christenthum kein anderer als der Gottmensch der Vollender sein kann, dieser aber nicht bloß Erlöser sein wird. Die Frage also, ob Gott nicht auch anders die Vollendung bringen konnte, als durch den, der sie factisch bringt,

den erlösenden Gottmenschen, ob nicht eine Vollendung ohne den Gottmenschen denkbar wäre, führte uns in ein Gebiet von willkürlichen und unhaltbaren Hypothesen des Inhalts: auf welchem anderen Wege, ohne die Menschwerdung Gottes, die Vollendung hätte erreicht werden können? Hypothesen, von denen die Theologie sich ferne zu halten hat, weil sie in dem historischen Gottmenschen nicht den Erlöser bloß, sondern auch den Vollender weiß, und da sie die Aufgabe hat, die Weisheit und die innere Begründung dafür aufzusuchen, daß sich Gott auf ewig, unauflöslich, vollkommen im Gottmenschen mit der Menschheit geeinigt hat. Diese Frage ist aber überhaupt als fermentum cognitionis oder als Probe dafür anzusehen, ob das Christenthum wirklich als die Religion erkannt ist, also ob die Absolutheit der christlichen Religion anerkannt und durchdacht ist, die ohne Christus nicht kann gedacht werden, oder ob man dasselbe, was die Vollendung der Offenbarung und der Menschheit angeht, als etwas ansieht, was nicht in einer erkennbaren göttlichen Logik der Liebe wurzele, sondern in der bloßen Machtvollkommenheit Gottes, welche nun einmal für die Vollendung den Gottmenschen geordnet habe.

Anmerkung. Die Tragweite dieser Lehrsätze wird noch durch folgende Fragen deutlicher werden:

Die Gottesidee anlangend: Wäre in einer reinen Logosreligion ohne Gottmenschheit die göttliche Liebe ebenso bethätigt und offenbar, wie sie es ist durch die Menschwerdung? Wenn ohne Sünde auch kein Gottmensch wäre und so die göttliche Liebe dem Menschen ohne Sünde das Beste versagte, verführe sie nicht so, als verdiente eine nichtsündigende Menschheit diesen Liebesbeweis weniger als die sündige?

Die Weltidee betreffend. Wäre der Gottmensch in der Idee der vollendeten Welt nicht schlechthin mit befaßt, sondern nur für den Fall der sündigen Entwickelung, hieße das nicht zu einer zwiefachen, verschiedenen Idee der Vollendung der Menschheit greifen und müßte diese Verschiedenheit nicht um so größer sein, je bedeutender zweifellos die Stellung des Gottmenschen für den Zweck der Vollendung ist? Gehört zur absoluten Religion, auch nachdem die Sünde wird überwunden sein, der Gottmensch, so muß er schlechthin und nicht bloß der Sünde wegen, ewig gewollt sein. Denn sonst gäbe es zwei Arten von vollendeter, absoluter Religion, die eine mit ihm, die andere ohne ihn. Da Jedem sein christliches Bewußtsein sagt, daß das höchste Denkbare auf dem Boden der Religion an den Gottmenschen geknüpft bleibt, so würde eine Weltidee, die ihm nur eine zufällige oder vergängliche Stellung zuwiese, nur eine unvollkommenere Religion als die christliche enthalten. Aber es widerspricht der christlichen Frömmigkeit, Christus nur eine solche untergeordnete Bedeutung zu geben. Wie sollte es mit der Einheit des Weltplans und der Selbigkeit menschlicher Gattung sich reimen, eine

entgegengesetzte Art der Vollendung von Gott gedacht, ja den Menschen einerschaffen zu setzen, die eine mit dem Gottmenschen als Haupt, die andere ohne ihn?

Wenn schon alle einzelnen Menschen als Selbstzwecke und Werthe in sich von Gott gewollt sind, nicht aber bloß als Mittel, kann dann Der, welcher die Wahrheit der Menschheit und die Krone der geistigen Welt ist, bloß als Mittel (folgerecht als bloße Theophanie also doketisch) gedacht werden? Oder gehört er so sehr zur ursprünglichen Idee der Welt und zu der ihr zugedachten Liebesbeweisung Gottes, daß ohne ihn die Menschheit, in deren Idee für ihn Raum und Möglichkeit ist, unvollständig bliebe? Muß daher nicht gesagt werden, daß entweder der Gottmensch, weil nicht Selbstzweck, auch nicht in Homousie mit uns ist, oder aber daß er, wie wir, ja noch ursprünglicher Selbstzweck in sich und das Heiligthum der Menschheit ist, aber dann auch ihr, ja dem Universum nicht fehlen darf?[1] Doppelt auffallend ist der noch immer nicht verstummte Widerspruch gegen unseren Lehrsatz, wenn man andererseits für die Lehre von der Versöhnung ein Gewicht darauf legt, daß Christus einen wesentlichen, nicht bloß zufälligen Zusammenhang mit unserem Geschlecht habe, und daraus erklärt, sowohl daß er als Mensch habe als seine Berufspflicht ansehen können und müssen, für uns einzutreten, als daß Gott seine Leistung als That der Gattung habe ansehen können. — Wenn das N. T. dem Erlöser das Gericht zuschreibt, weil er Menschensohn ist,[2] den Gläubigen aber verheißt, daß sie werden ähnlich sein seiner verklärten Person,[3] so scheint auch dieses auf ein ursprüngliches Verhältniß der Menschheit zum Gottmenschen, auf eine anerschaffene Anlage für ihn und nicht bloß für den Logos hinzuweisen. Ebendaher ist es auch in Beziehung auf den Glauben ethisch nicht gleichgültig, ob man eine Beziehung unserer Seele zu dem Gottmenschen als anerschaffen ansieht, einen natürlichen Zug der Kindesseele zu ihm auch vor erwachtem Bewußtsein der Sünde nach Tertullians tiefsinnigem Wort von der anima naturaliter christiana, und deshalb auch eine schon im menschlichen Wesen begründete Pflicht behauptet, an den Gottmenschen zu glauben, oder ob man sagt: eine solche ursprüngliche Hinweisung unserer Natur auf ihn finde nicht statt, sondern der Glaube an ihn sei eine Forderung, die in keinem wesentlichen Zusammenhang mit unserer ursprünglichen Natur stehe, die vielmehr nur auf eine Logosreligion eingerichtet gewesen sei? Kann da noch Denen nachhaltig und wissenschaftlich Widerstand geleistet werden, welche dem historischen Gottmenschen überhaupt nur eine zufällige vergängliche Bedeutung zuschreiben wollen, und nur dem s. g. idealen oder dem Logos eine wesentliche und bleibende? — So erhellt, daß Obiges mit den ernstesten wissenschaftlichen Fragen der Gegenwart zusammenhängt und daß das christliche Bedürfniß, dem historischen Gottmenschen eine wesentliche Bedeutung zu geben (nicht bloß dem Logos oder dem idealen Christus) das lösende Wort des Räthsels, die zureichende Begründung des absoluten Gottmenschen erst in der vorgetragenen Lehre findet.

[1] An diesem Punkt scheint sich zu verrathen, daß noch immer Viele die Menschheit Christi nur als ein Gewand, als selbstloses Mittel für die Gottheit ansehen, also die volle Wahrheit und Wirklichkeit der Menschheit leugnen.

[2] Joh. 5, 26.

[3] Phil. 3, 21. 1 Joh. 3, 2.

6. Steht nun die Nothwendigkeit fest, daß die Religion in der Menschwerdung Gottes ihre Krönung erhalte, so ist nicht minder unerläßlich, daß die absolute Religion, nachdem sie ihre Verwirklichung in dem Gottmenschen gefunden hat, auch erhalten bleibe, sich fortpflanze und ausbreite, um Gemeingut der Menschheit zu werden. Zu dieser Erhaltung gehört nun allerdings vor Allem, daß die Person des Gottmenschen und die in ihr vollzogene vollkommene Einigung göttlichen und menschlichen Lebens sich nicht wieder auflöse, oder für das Bewußtsein der Menschheit verschwinde, sondern daß sie als das wirksame Haupt fortlebe, denn aus seiner Stellung zum Ganzen derselben und zu den Einzelnen folgt die Wichtigkeit einer lebendigen, geistigen Beziehung zu ihm als dem Mittelpunkt, selbst wenn er, um der Hingabe an ihn, die nicht sieht und doch glaubt, Raum zur Ausbildung und ethischen Bewährung zu lassen, aus der Sichtbarkeit wenigstens bis zur Vollendung der Menschheit scheidet. Aber nur um so gewisser ist für die Erhaltung der absoluten Religion, nachdem sie in ihm historisch verwirklicht ist, nothwendig auch auf die Mitthätigkeit der von seinem Geiste Ergriffenen zu rechnen, und dies verlangt noch eine nähere Betrachtung.

§ 63. Die Erhaltung der vollendeten Offenbarung.

Die Offenbarung vollendet sich (§ 62), um erhalten zu werden. Sie erhält sich zunächst durch die Gemeinschaft der vom Geiste des Gottmenschen Ergriffenen. Aber der von ihrem Anfang sie trennenden Macht des Raumes und der Zeit und den von der Sünde, wenn sie da ist, drohenden Gefahren für die sichere Erhaltung des treuen und reinen Bildes des Gottmenschen begegnet die absolute Religion, die der Mittelpunkt des Weltzwecks ist, auch dadurch, daß das erste Glied der Ueberlieferung, welches sicher die vollendete Offenbarung lauter und rein in sich aufgenommen hat, das Seinige zum Gemeingut der Menschheit aller Zeiten und Orte auf dem einzigen hierfür möglichen Wege macht, nämlich durch Urkunden, welche als Denkmale der Stiftung der absoluten Religion gesammelt, und vom Geiste, der vom Gottmenschen ausgeht, begleitet im Stande sind, für das Bewußtsein der Menschheit den Vollender der Offenbarung und Religion zu ewiger, wirksamer Gegenwart zu bringen.

(Vgl. S. 620—637.)

1. In der Erscheinung des Gottmenschen ist an sich schon die menschliche Natur erhoben und geadelt; er macht aber kraft derselben Liebe, die in der Menschwerdung ihre innere Herrlichkeit offenbart, sich zum Mittel für die Welt. Seine hingebende Selbstdarstellung zieht sie an und lockt sie in seine Geistes-Gemeinschaft, damit sie die Hingabe seiner Liebe erwidere in der Hingabe ihres Glaubens, durch den er auf sie einwirken und zum bleibenden Princip ihres Lebens werden kann. Die Offenbarung des Sohnes geht über in die des Geistes, durch den das höhere Leben nicht bloß in dem Gottmenschen objectiv beschlossen bleibt, sondern auch subjectives Eigenthum wird in neuen Persönlichkeiten.[1] Diese bilden ein relativ selbständiges Lebenscentrum, einen Mittelpunkt pneumatischen Lebens, einen neuen Herd oder Altar, auf welchem das Feuer brennt, womit der heilige Geist tauft.[2] Diese Begeistung, welche die geschehene Menschwerdung Gottes zu ihrer Voraussetzung hat, und die Gründung im Glauben an ihn in sich schließt, ist nicht mehr bloß eine suchende, gehört nicht mehr nur in den Kreis der werdenden Offenbarung, sondern aus dem Antheil an der vollendeten ganzen Offenbarung (§ 62, 3) wird nun von der um seinen Namen gesammelten Gemeinde gelebt, gehandelt und geredet. Durch das Zeugen in Rede und That von der vollkommenen Religion als verwirklichter erhält sich das Neue und wird zur geschichtlichen Macht. Denn nicht magisch breitet das Neue sich aus, auch nicht durch die bloße unvermittelte That des Gottmenschen oder seines Geistes; denn sein Wirken hat es nicht auf eine müßige Beseligung der Glaubenden abgesehen, die eudämonistisch wäre, sondern auch auf eine Gemeinschaft der gläubigen Menschen unter einander in Geben und Nehmen, so zwar, daß er immer bis an der Welt Ende bei ihnen und mitten unter ihnen ist, durch seinen Geist das Band der doppelten lebensvollen Gemeinschaft der Glieder mit dem Haupt und mit einander knüpfend. Das Neue erhält und verbreitet sich daher in geschichtlicher Form, durch Vermittelung der von dem neuen Princip schon Ergriffenen als secundärer Causalitäten.

2. Aber wenn nun gleich der Gottmensch durch den Glauben sich der Menschheit eingepflanzt hat, so daß das in ihm erschienene Leben

[1] Joh. 4, 14. 2 Kor. 5, 17.

[2] Joh. 7, 38 ff. 4, 14. Apostelg. 1, 5. Matth. 3, 11. Luc. 3, 16.

in den gläubigen Personen sich in die Erhaltung übersetzt hat, so ist doch die Frage, ob das Zeugniß der gläubigen Personen durch Wandel und Rede dem Zweck der Erhaltung der vollendeten Offenbarung genüge. Es darf von ihr nichts untergehen: die folgenden Generationen dürfen gegen die erste nicht verkürzt werden, die Offenbarung muß für sie ebenso geschehen sein, wie für die erste, die nicht durch bloße innere Geisteswirkung, sondern durch die geschichtliche Wirksamkeit des im Glauben zu ergreifenden Gottmenschen des Geistes theilhaftig werden konnte. Darum wird die historische Objectivität des Gottmenschen voll und rein zum wohlbewahrten Gemeingut der Menschheit aller Zeiten gemacht werden müssen, damit auch, wenn er aus der Sichtbarkeit geschieden, das vom Geist begleitete Zeugniß des Glaubens fortfahren könne, zu ihm zu ziehen[1]. Da wir fanden, daß für die vollkommene Religion das Historischwerden, die geschichtliche Wirklichkeit des Idealen, ein Moment der Religion selbst geworden, die Form oder Geschichte dem Inhalt nicht mehr bloß zufällig, sondern ein Theil des Glaubensinhaltes selbst geworden ist,[2] so ist für die vollkommene Religion das historische Bewußtsein wesentlich. Diese historische Objectivität wird nun zwar durch den heiligen Geist in die Herzen eingeführt, und weß das Herz voll ist, davon gehet der Mund über. Aber nicht bloß treten auch die ersten Verkündiger wieder vom Schauplatze ab, sondern es ist auch in keinem einzelnen derselben für sich alles Wichtige, was die Offenbarung des Gottmenschen in sich schloß, zu persönlichem Leben geworden; kein einzelner erfaßt auch nur in der Erkenntniß und Erinnerung alles Wichtige Concrete, was die vollendete auf die verschiedensten Individualitäten berechnete und auch dadurch universale Offenbarung in sich schloß, von der nichts darf verloren gehen. Wie nun hierfür gesorgt werde, daß die Offenbarung in ihrer Lebensfülle der Menschheit gesichert ward, das ist an sich gleichgültig, wenn nur der Zweck gleich gut erreicht wird. Aber dafür wird, wenn nicht die späteren Generationen gegen

[1] Durch das Scheiden des Gottmenschen aus der sinnlichen Sichtbarkeit sind die nachgeborenen Geschlechter nicht in wesentlichen Nachtheil versetzt, denn auch die Zeitgenossen konnten ohne Glauben ihn nicht in seiner Wahrheit erkennen. Nur darauf kam es an, daß auch den Späteren die Möglichkeit eines gewissenhaft die Wahrheit suchenden und findenden Glaubens gesichert blieb.

[2] §§ 3. 11. 12.

die früheren sollen verkürzt werden, gesorgt sein müssen, daß alle durch sie mit der ursprünglichen Stiftung in unmittelbare Verbindung gesetzt werden. Ist die Offenbarung wirklich vollendet, so wird sie sich auch zu behaupten die Kraft haben müssen. Sie wird aber ihre Erhaltung nicht durch eine neue schöpferische Erweisung vollbringen, wie das bei der alten Inspirationslehre sich ergäbe (S. 624 f.), sondern sie wird ihre Selbstüberlieferung vollbringen mit Zuziehung der secundären Ursachen (§ 60). Der Antheil an Seligkeit und höherem Leben, den die vollendete Offenbarung vermittelt, wird den Eifer erwecken, sie nicht bloß überhaupt mitzutheilen durch Zeugniß von ihr, sondern auch sie als ein bleibendes Gemeingut für die Menschheit zu erhalten. Und so kann dieser Erhaltungstrieb sich auch der Mittel nicht entschlagen, die dem Zweck am sichersten dienen. Dazu aber kann es ein Geeigneteres nicht geben als schriftliche Denkmale, ja diese sind das einzige vollkommen geeignete Mittel, wie denn so viele Völker auch für ihre Religion, sobald die Schrift gegeben war, dieses vollkommenste Ersatzmittel der lebendigen Rede benutzt haben. Schriftliche Denkmale haben das Eigenthümliche, daß sie durch die Fähigkeit unendlicher Vervielfältigung in bleibender Identität im Stande sind, in jede Zeit und jeden Ort einzutreten, also Raum und Zeit zu überwinden, und die ewige Dauer oder Unsterblichkeit mit Allgegenwart in der Menschheit zu verbinden. Um so mehr wird seitens der ersten Verkündiger der absoluten Offenbarung auch dieses entscheidend wirksame Mittel der Ueberlieferung gewählt werden, als einerseits die historische Objectivität für die vollendete Religion so unerläßlich ist, andererseits das höchste Siegel historischer Glaubwürdigkeit eben an dem durch die Augen- und Ohrenzeugenschaft bestimmten oder von ihr stammenden Zeugniß hängt. Denn in ihr stellt sich noch die unmittelbare That der Stiftung selber dar, sie gehört noch zum Acte der Stiftung selbst als ein Moment derselben, gleichsam als der lebendige Spiegel, in welchen der Gottmensch bei seiner Erscheinung sein Bild hineinwarf, und der so an sich selbst die historischen Spuren seines Daseins und Wirkens trägt. Nennen wir die ersten Jünger, denen der Gottmensch die Verbreitung der frohen Botschaft anvertraute, seine Apostel, so wird also zwar nicht überhaupt die Glaubwürdigkeit, aber das höchste Siegel historischer Beglaubigung der vollendeten Offenbarung entweder

verloren gehen mit dem letzten mündlichen Wort des letzten Apostels, oder ist noch anders als mündlich ihr unmittelbares Zeugniß allen Zeiten zugänglich gemacht, was allein geschehen kann durch schriftliche Urkunden, durch welche, was sie erlebt haben, der unmittelbare Eindruck der Erscheinung des Gottmenschen und seiner Wirksamkeit in alle Zeiten hineingesprochen werden konnte. Und gesetzt, der ersten Generation ginge das Bewußtsein über ihre einzige und unwiederholbare Stellung in der Menschheit ab, so müßte doch der vorausschauende auch die Bedürfnisse der Zukunft beachtende Geist der vollendeten Offenbarung für die Sicherung ihrer Selbsterhaltung vorsorgend die nöthigen Organe und Vermittelungen sich rechtzeitig schaffen, ganz ähnlich wie wir solche Fürsorge für künftige Bedürfnisse durch Vorbereitung der nöthigen Organe schon im Gebiet der lebendigen Natur wahrnehmen. Solches, was vielleicht zunächst für andere Zwecke bestimmt ist, kann daher vermöge höherer Teleologie die göttliche Weisheit der Offenbarung zu einer Zeit zuordnen, wo das auf das Einfachste und allein noch sicher möglich ist, in der ersten Generation nach vollendeter Offenbarung. Blickt man nun aber noch auf die sündige Beschaffenheit der Welt, deren Einwirkungen auch die Gläubigen ausgesetzt bleiben, so ist die Nothwendigkeit jener Fürsorge um so gebieterischer vorhanden. Die Offenbarung, der Geschichte sich anheim gebend, kommt in Conflict mit den feindlichen Mächten, ist den verbündeten Einflüssen der Sünde und des Irrthums ausgesetzt, und da kann durch die Willkür die Reinheit des Bildes der vollendeten Offenbarung verdunkelt oder verfälscht werden. Wäre nun, wo das geschehen ist, kein Rückgang möglich zur ursprünglichen Wahrheit, zu glaubwürdigen Urkunden, so fehlte für den Glauben die vertrauenswerthe, historische Beglaubigung, und weil nicht mehr auszumachen wäre, was das ursprüngliche historisch Christliche sei, so würde alles in subjectivem Treiben untergehen müssen. Aber die vollendete Offenbarung führt auch die Kraft treuer Erinnerung an alles zu ihrem Wesen Gehörige mit sich. Geschichte gehört zum Selbstbewußtsein Derer, die an ihr theilhaben. Daher kann die Offenbarung sich nicht mit ihrer Sicherung in der lebendigen Tradition in den Personen begnügen, sondern es muß auch eine von den veränderlichen und wechselnden Personen unabhängige objective Darstellung vom Christenthum durch die-

jenigen gegeben sein, welche sicher die absolute Religion lauter und rein müssen in sich getragen haben, da diese sonst gar nicht in die Menschheit übergegangen wäre. Und so wird denn zu einer Zeit, wo der Strom der Ueberlieferung noch rein fließt, und von Augen- und Ohrenzeugen controlirt ist, die reine Gestalt der Ueberlieferung für alle Zeiten fixirt als eine urkundliche Norm für das bewegliche Menschengeschlecht, als ein Schirm der Gemeinde Gottes gegen das Verderben, das von der Welt her ausgeht, als ein Spiegel endlich für den Glauben, der um seiner Objectivität gewiß zu sein, muß zurückgreifen können bis in die Anfänge der absoluten Religion und von ihnen sich anerkannt wissen als desselben Geistes theilhaftig.

Anmerkung. Hiermit hat sich uns die Nothwendigkeit der formalen Seite des Princips der evangelischen Kirche festgestellt.[1]

3. Wir müssen aber den Uebergang zu schriftlichen Urkunden noch in bestimmte Beziehung zu Demjenigen setzen, was oben (S. 627 ff.) über die persönliche Inspiration der ersten Verkündiger der Offenbarung zu sagen war. Ihre volle Ausstattung für den Zweck der reinen Fortpflanzung oder Erhaltung derselben, die ihr Beruf ist, wird dogmatisch durch „Inspiration" derselben im engeren Sinn bezeichnet. So wenig nun ihre Art und Beschaffenheit im Einzelnen als nothwendig darf construirt werden wollen, so bleibt doch die Inspiration derselben ein Postulat des Glaubens, und ist der richtige Sinn derselben festzustellen und zu begründen.

Außerhalb der ersten Verkündiger der absoluten Offenbarung, und ohne sie als die Ersten in der Reihe der Ueberlieferung kann es schlechthin keine reine, also wirkliche Fortpflanzung der absoluten Religion geben, indem die für diese so wesentliche historische Seite anders nicht als auf historischem Wege, also durch das historische Wissen und Zeugen der ersten Generation der Augen- und Ohrenzeugenschaft hindurch ver-

[1] Die obige Deduction läßt die Sicherung der urkundlichen absoluten Religion zwar auch für die Gottesgemeinde geschehen, jedoch zunächst für die werdende; sie wird aber durch den Glauben der Einzelnen, die zu ihr hinzugethan werden, nicht durch die Autorität der Kirche, sondern durch das schriftmäßige sich selbst beglaubigende Zeugniß vom Gottmenschen § 11. Die Bedeutung der Urkunde der absoluten Religion für die bestehende Gemeinde ist im zweiten Theil, in der Lehre von den Gnadenmitteln eingehender darzustellen.

mittelt sein kann. Wenn zu des Gottmenschen Würde gehört, daß er obwohl ein einzelner allgemeine Bedeutung für das Geschlecht habe, so kommen seiner universalen lehramtlichen Würde Diejenigen am nächsten, die eine Einzigkeit dadurch haben, daß sie durch sein unmittelbares Wort ergriffen und zum Glauben geführt in der ganzen Kette der Tradition und der Generationen das erste Glied bilden, durch welches alle folgenden Geschlechter der Gläubigen mit Christus zusammenhängen müssen.[1] So sind auch die Gesandten des Gottmenschen in ihrer Gesammtheit für die Glaubenserzeugung in der Welt Organe von universaler Bedeutung; während in allen folgenden Zeiten der Wirkungskreis, auch der größesten Männer, sich nicht mehr auf die ganze irdische Gemeinde erstrecken kann. Sie also müssen die absolute Religion sowohl vollständig als rein aufgenommen haben;[2] denn sonst wäre der Gottmensch umsonst erschienen, und hätte neu zu erscheinen, um erst das für die Erhaltung seines Werkes Unerläßliche, die Sicherung einer lauteren Tradition sich zuzuordnen. Ist der Gottmensch das Fundament, das den ganzen Bau trägt, so sind sie die Baumeister,[3] die den Bau nach dem Grundriß, der im Fundamente gegeben ist, weiter führen. Anders angesehen, bilden sie mit dem Gottmenschen als dem *ἀκρογωνιαῖος* zusammen das Fundament, auf welchem alle sollen erbaut werden zum geistlichen Bau.[4] Wie sie auch sind, von ihrer Beschaffenheit hängt die der Kirche der Zukunft wesentlich ab. Dieser hohen Stellung wird eine Naturanlage entsprechen,[5] die der Bearbeitung des sie berufenden Gottmenschen[6] entgegen kommt. Die Verwirklichung ihrer natürlichen Begabung zum apostolischen *χάρισμα* aber hat sich durch die besondere Geistesmittheilung zu vollziehen,[7] wodurch ihre natürliche Empfänglichkeit erfüllt wird. Haben sie auch nicht ein specifisch verschiedenes *πνεῦμα* im Vergleich zu Andern (S. 628 f.), so haben sie doch eine Ausrüstung, die ihrer Stellung im Bau der Kirche

[1] Das liegt auch in der Stelle Matth. 19, 28, nach welcher sie neben dem Thron seiner Herrlichkeit auf Thronen sitzen werden; Joh. 15, 27.

[2] Dem entspricht Joh. 14, 26. 16, 13.

[3] 1 Kor. 3, 10 ff.

[4] Eph. 2, 20. Matth. 16, 18. 18, 18.

[5] Gal. 1, 15.

[6] Joh. 6, 70. 15, 16. 19.

[7] Joh. 15, 26. 27. Matth. 10, 20. Luc. 21, 15. 24, 49.

entspricht, welche von allen anderen christlichen Generationen specifisch verschieden ist. Dieser ihrer specifischen Stellung gemäß sind sie von der absoluten Offenbarung so ergriffen und durchleuchtet, daß von ihnen gewiß ist, sie erfreuen sich nicht bloß momentaner Inspiration, sondern eines stetigen und bleibenden Besitzes des H. Geistes. Sie sind nicht für isolirte Momente, wie die altorthodoxe Theorie will, wie die der schriftlichen Aufzeichnung vom Geist erfüllt; vielmehr in all ihrem amtlichen Thun, aber eben darum müssen sie von dem Geist, der in alle Wahrheit leitet, auch beseelt sein, wenn sie ihr Amt durch schriftliches Wort verwalten. So gewiß sie im Unterschied von dem Gottmenschen mit Sünde behaftet bleiben, so ist damit doch wohl vereinbar, daß sie keinen Irrthum in geistlichen Dingen lehren und für Wahrheit ausgeben.[1] Es ist ferner aus sittlichen Gründen natürlich, anzunehmen, daß sie bei schriftlichen Aufzeichnungen noch intensiver sich concentriren und in dem Element des Geistes stehen als gewöhnlich. Der H. Geist wirkt aber in ihnen nicht bloß negativ den Irrthum abwehrend, so daß sie ihn nicht für gewisse Wahrheit auszugeben vermögen, sondern auch positiv, indem er ihnen, jedem nach seinem Maß, einen Reichthum der Erkenntniß der göttlichen Dinge mittheilt, die damit ihr geistliches Eigenthum werden, und endlich regt er in ihnen den Trieb an, für die Sicherung derselben in der Menschheit durch Wort und That Sorge zu tragen. Wovon sie auf natürlichem Weg historische Kunde haben, das wird für sie als Inspirirte, im Reden und Schreiben zum Stoff, über welchen der erleuchtende H. Geist kommt; ihr historisches Bewußtsein wird Gegenstand der Bearbeitung und Bildung durch den H. Geist in Ausscheidung, Ordnung und Schätzung des göttlichen Gehaltes des Historischen, zu welchem Allem der H. Geist ihren neuen pneumatischen Menschen verwendet. Er erinnert sie an das erlebte, urkundlich Historische,[2] er schließt ihnen die innere Bedeutung und Wahrheit des Erlebten auf, so daß sie ihm gegenüber nicht Automaten sind, sondern zeugen, was sie wissen. Er setzt sie selbst, d. h. ihren inneren Menschen in Be=

[1] So gewiß z. B. Petrus Gal. 2, 12 sittlich gefehlt hat, so blieb er doch davon noch entfernt, lehrhaft und als Grundsatz aufzustellen, daß Judenchristen mit Heidenchristen essend sich verunreinigen.

[2] Joh. 14, 26.

wegung, um das Irrthümliche auszuscheiden, er schärft ihr Gewissen, damit sie nicht Irrthümliches für Wahrheit ausgeben; er ist ihr Impuls zu immer intensiverer Aneignung der Wahrheit. Endlich kommt in Beziehung auf das Bild des Gottmenschen noch die Selbständigkeit in Betracht, welche auch der nachwirkenden Sünde und Schwäche gegenüber die Erkenntniß, die Erinnerung und die Wirkung der Augen- und Ohrenzeugenschaft hat (§ 60). Das Bild des Gottmenschen ist dadurch treu und in einer Unabhängigkeit von der Stufe ihrer persönlichen Frömmigkeit in ihnen aufgestellt und nicht erst von dieser aus überhaupt entworfen. Ihre Frömmigkeit ist Wirkung dieses Bildes, nicht aber die Ursache. Daher steht dieses Bild auch reinigend, erhebend über ihrer Wirklichkeit. Aber durch sie auch über der Wirklichkeit der Gemeinde Gottes und ist die normirende Objectivität, die der Sünde und dem Irrthum in der Kirche gewachsen sie immer mehr emporzieht. Auch genügt nicht, daß im apostolischen Kreise bloß reine πίστις vorhanden sei. Bei dem engen Zusammenhang zwischen Glauben und Lehre ist die Verwaltung des Zeugnisses vom Gottmenschen nur vollkommen, wenn als ein integrirendes Moment auch reine Erkenntniß in einer für alle Zeiten zureichenden Fülle und Kraft in der apostolischen Gesammtheit gegeben ist, womit eine namhafte Verschiedenheit der Erkenntniß nach Art und Stufe bei den Einzelnen, je nach ihrer Individualität, wohl vereinbar ist.

4. Gewiß bringt die Verschiedenheit der Individualität es mit sich, daß die ersten Träger der Offenbarung das Bild des Gottmenschen verschieden, vorherrschend je nach einer Seite auffassen werden, während es zur Erhaltung der absoluten Offenbarung gehört, daß keine der wesentlichen Seiten seines Bildes für die Menschheit wieder verloren gehe. Aber diese verschiedenen Auffassungen des Gottmenschen je nach seinen wesentlichen Seiten müssen auch als zusammengeordnet zu einem Ganzen, um sich zu ergänzen, erhalten bleiben. Das ist die kanonische Urkunde des Christenthums. In diesem Ganzen ein Glied bildend gewinnt jeder Einzelne eine neue höhere Bedeutung als zuvor. So bilden die heiligen Schriftsteller gleichsam die Stammcharaktere, deren gesammeltes Zeugniß für die ganze Menschheit die objective treue Auffassung der vollendeten Offenbarung sichert, welche eben in ihrer Gesammt-

heit beschlossen sein muß. Jedes Land und Volk ist so der ersten Generation gleichgestellt, ja vernimmt durch das gesammelte Urzeugniß auch Solches, was er als Augenzeuge kaum erlebt hätte. In der vom H. Geist geleiteten Kanonbildung, die der ganzen Kirche und allen Zeiten derselben zu Gute kommt, vollzieht sich der göttliche Wille, daß die Folgezeit nicht von der Auffassung einzelner Kreise abhängig sei, sondern sie soll die apostolische Gesammtauffassung als das Wort ihrer Verkündigung haben.[1]

5. Im Bisherigen ist schon auch die Autorität der ersten Zeugen und mittelbar derer begründet, die unter ihren Augen und ihrem Beifall ihre Mitarbeiter gewesen sind. Ihre Autorität steigert sich zur vollen normativen Kraft für die Kirche jeder Zeit und für die Einzelnen, wenn wir sie nicht bloß als Einzelne nehmen, sondern als Glieder des Kanon. Gesetzt auch der Einzelne bedarf nach einer bei ihm zurücktretenden Seite hin einer Verbesserung und Ergänzung,[2] so ist diese nicht von außen her, sondern aus ihrer Gesammtheit, aus dem Kreis der ursprünglichen Verkündiger zu holen, in welchem sie nicht fehlen kann. So erklärt und richtet der Kanon sich selbst; es bedarf keines fremden Maßstabes. Ebenso schafft sich der H. Geist in den Gläubigen ein Urtheil, eine Kritik, die nicht subjectiv ist, sondern in der Freiheit und Treue geeinigt sind. Die Kritik und Auslegung des Glaubens schaut ihren Gegenstand nicht von außen, sei es fremd, sei es traditionell oder knechtisch an, sondern von innen und in seinem Elemente stehend wird sie ihm immer mehr gerecht, indem sie jedem Product der apostolischen Männer seine Stelle und seinen eigenthümlichen kanonischen Werth zuweist. Aber endlich darf auch nicht vergessen werden, daß, wenn gleich das urkundliche Gesammtzeugniß aufgespart für die Zukunft geeignet sein muß, vollkommen genügend den folgenden Generationen die historische Objectivität des Gottmenschen zu ersetzen und nach dieser

[1] Ueber die sich ergänzende Individualität der christlichen Stammcharaktere, des Petrus und Jakobus, des Paulus und Johannes, hat Schelling, Philosophie der Offenbarung II. Bd. Vorles. 36. 37 sich verbreitet. Er faßt sie als Grund, Vermittelung und Endziel und sieht in ihnen die drei Hauptepochen der christlichen Kirche vorgebildet.

[2] Man kann als an ein Beispiel hiefür an Jakobus im Verhältniß zu Paulus denken.

Seite die Stelle des historischen Gottmenschen zu vertreten, doch diesem selbst keiner seiner Jünger darf gleichgestellt werden; denn er allein hat den Geist ohne Maßen. Urtheilten wir anders, so würde das sicher im Widerspruch mit dem Thatbestand des urkundlichen Denkmals und mit dem Begriff stehen, den die Verfasser von sich selber haben müssen; ja es würde dann ohne Zweifel die H. Schrift auch wieder eine falsche Stellung zum Glauben (dem materialen Princip) erhalten. Sie würde zum Mittler, wie im sogenannten biblischen Supernaturalismus; als Quelle der Gewißheit träte der Gottmensch und sein Geist in den Hintergrund. Demgemäß werden dann auch die Mängel, welche etwa die des Kanons würdigen Schriften an sich tragen mögen, die nicht auf den religiösen Inhalt bezüglich, noch überhaupt bei einer der Kanonicität würdigen Schrift wesentlich sein können, zwar nicht mit Impietät aufzusuchen und zu vergrößern, aber wo sie sind, mit lauterem Sinn anzuerkennen sein, einerseits in der festen Ueberzeugung, daß die Verläßlichkeit der Ueberlieferung im Ganzen dadurch nicht Schaden nehmen könne, weil sonst die überwachende göttliche Teleologie Rath dagegen geschafft hätte, andererseits in der Einsicht, daß durch diese Mängel, die nicht den religiösen Inhalt, sondern den Buchstaben betreffen und die nicht der Wahrheit entgegen abgeleugnet werden dürfen, ein steter Impuls gegeben sei, nicht bei dem Aeußeren stehen zu bleiben oder in Buchstabenknechtschaft zu fallen. Denn es darf nicht zwischen den Gläubigen und dem Gottmenschen eine neue Scheidewand dadurch aufgerichtet werden, daß die nur ihm und seinem Geist zukommende Autorität oder gar die Kraft der Beglaubigung der Wahrheit einem unpersönlichen Gegenstand oder einem Menschen statt seiner beigelegt werde. Der wahre Glaube sieht in dem Buchstaben der Offenbarungsurkunde den zu unverrücklicher Objectivität gebrachten religiösen Inhalt, welcher sich als Wahrheit durch Gottes Geist zu bezeugen vermag, der bewirken kann, daß der Buchstabe für den Glauben sich gleichsam erwärmt und belebt, um ihm den lebendigen Gottmenschen vor Augen zu stellen.

Zweite Abtheilung.

(S. 542.)

Die historische Religion. (Vgl. §§ 46. 50. 62.)

§ 64.

Wenn der Glaube nicht bloß in Jesus Christus die Erscheinung des Gottmenschen gegeben weiß (§ 3), sondern auch erkennt, daß erst in der Menschwerdung Gottes die Vollendung und das Ziel der Religion und Offenbarung enthalten sein kann, so ist ihm eben damit auch die doppelte wissenschaftliche Aufgabe gestellt, in der vorchristlichen Geschichte die Vorbereitung oder das Werden der absoluten Religion zu erkennen und nachzuweisen, in Christi Erscheinung aber ihre Verwirklichung.

1. Was im Bisherigen über das Wesen der Religion und Offenbarung und über die Bedeutung der Menschwerdung für beide erörtert ist, das ist der Erfahrung des sich über sich selbst besinnenden und über seinen Inhalt Rechenschaft gebenden Glaubens entnommen,[1] der bereits für seine Entstehung historischen Inhalt in sich aufgenommen und in unmittelbarer, d. h. religiöser Form mit dessen realem, geistigem Inhalt sich geeinigt hat. Aber das Historische ist und bleibt auch eine selbständige Größe außerhalb des Glaubens für sich. Und wie sich für den Glauben, der seine unmittelbare Gewißheit zur wissenschaftlichen fortzubilden hat, die Aufgabe ergab, seines inneren Besitzstandes dadurch mächtig zu werden, daß er ihn zu innerer Objectivität für sich brachte, d. h. zu der Erkenntniß, daß seinem Inhalt göttliche Vernünftigkeit oder innere Wahrheit, und unbeschadet der geistigen Innerlichkeit die Richtung auf Verwirklichung in der Geschichte wesentlich und nothwendig beiwohne: so ist es wieder der Glaube, welcher nun umgekehrt dazu treibt, durch Betrachtung der Geschichte selber, die ihm selbständig gegenüber steht, die wissenschaftliche Gewißheit davon zu gewinnen, daß die Welt der Geschichte mit dem Glauben nicht in Widerspruch stehe, sondern zusammenstimme, so daß er sich in ihr heimisch fühlen kann, indem sie ihm in geschichtlicher von ihm unabhängiger Gestalt eben diejenige

[1] §§ 3. 11. 12.

Wirklichkeit, diejenige Einheit des Idealen und Historischen zeigt, deren Möglichkeit nicht nur sondern auch Nothwendigkeit der Glaube aus seiner Besinnung über sich selbst entnommen hatte.[1] So muß also der Glaube nicht aus äußerem Anlaß, sondern aus eigenem Impuls und um sein selbst willen von der geschichtlichen Betrachtung her die Probe auf sich machen.

2. Diese historische Erörterung ist von der dogmatischen bestimmt zu unterscheiden und hat ihr Gesetz nicht von dieser zu empfangen. Sie ist gerade so selbständig dem Glauben gegenüber, wie ihre historischen Quellen. Kann doch nur eine freie Zusammenstimmung des Historischen mit dem Glauben Werth für die wissenschaftliche Gewißheit und für den Glauben selbst haben. Andererseits ist die historische Methode nicht die mathematische und speculative. Da würde von ihr verlangt, was sie nicht zu leisten hat. Daher darf aber auch die historische Erörterung oder Demonstration nicht meinen, daß sie die Aufgabe oder die Kraft haben könne, den Glauben zu stiften, so daß, wenn sie dieses zu leisten nicht im Stande sei, damit der Beweis vorliege, daß der Glaube kein Fundament, kein Recht auf Glaubensgewißheit habe. Wir dürfen nicht nachträglich wieder auf den Standpunkt zurückfallen, der den Glauben andemonstriren will (§§ 7. 8). Nur das steht fest, wenn der Widerspruch der Religionsgeschichte mit nothwendigen Voraussetzungen des Christenthums oder wenn die Unglaubwürdigkeit der christlichen Grundthatsachen historisch erwiesen wäre, so könnte der Glaube nicht bestehen. Ebendaher darf aber für die historische Untersuchung auch nicht verlangt werden, daß der Glaube, der nicht ihr Werk zu sein hat zum voraus und überhaupt pausire oder suspendirt werde. Das würde der Forschung selbst nicht nützen, sondern schaden. Der Glaube muß fortdauern wenigstens als die Kraft und Neigung, sich in die religiöse Welt und An-

[1] §§ 14—63. Dasselbe Verhältniß der relativen Selbständigkeit und der Zusammengehörigkeit beider Wege zeigt sich in dem Verhältniß der s. g. materialen und formalen Seite des evangelischen Princips. Ist gleich der Glaube nicht etwas nur Subjectives, so will er doch dessen, daß er subjectiv-objectiv sei, dadurch sich vergewissern, daß er einerseits die innere Wahrheit und Nothwendigkeit seiner Gedankenwelt sich in Zusammenhang zum Bewußtsein bringt, andererseits an der von ihm unabhängigen historischen Objectivität des urkundlichen Christenthums auf sich die Probe macht, ob er von diesem anerkannt werde.

schauung eines jeden historischen Kreises verständnißvoll zu versetzen. Und in dieser Hinsicht kann das im Bisherigen von der Gotteslehre an Ausgeführte dazu dienen, dem Verständniß des Ganges der Religionsgeschichte zu dienen, während dasselbe andererseits allerdings seine historische Bestätigung nur von dem freien Gang der Untersuchung zu erwarten hat.

3. Die geschichtliche Untersuchung hat in zwei Abschnitte zu zerfallen, deren erster die vorchristlichen Religionen, der zweite das Christenthum behandelt. Es ist eine Forderung der geschichtlichen Betrachtung, die zahlreichen Religionen nicht als bloße zufällig und willkürlich entstandene Größen anzusehen, sondern einen inneren Zusammenhang und ein in ihnen waltendes Gesetz aufzusuchen, wie weit auch immerhin die Wissenschaft von diesem Ziel noch entfernt sein mag. Nicht minder aber verlangt auch das Christenthum, daß alle vorchristlichen Religionen unter einen einheitlichen Gesichtspunkt geordnet und irgendwie zur christlichen Grundthatsache in Beziehung gebracht werden. Ist die Menschwerdung die höchste Offenbarungsthat Gottes des Logos, der die Welt schuf, in ihr als das Princip der Erhaltung blieb und in ihr sein Ziel, den Weltzweck verwirklicht, und konnte die Vollendung nicht schon mit dem Anfang zusammenfallen, sondern setzt sie verschiedene Stufen oder Stadien voraus,[1] so wird irgendwie alles Frühere auf dem Gebiet der Religion zu diesem Ziel in das Verhältniß der Vermittlung gestellt sein und die Erwartung ist berechtigt, ja nothwendig, daß das Außerchristliche sich unter den Gesichtspunkt der Vorbereitung oder Weissagung desselben irgendwie stellen lasse. Gestattete das der Thatbestand nicht, so stünde das Christenthum nicht bloß als eine abrupte Erscheinung da, es wäre auch die Universalität seiner Bestimmung für alle Menschen in der Manchfaltigkeit ihrer Glaubensweisen bedroht. Vermöchte es nicht, als Ziel und Maßstab jeder derselben Werth und Stellung anzuweisen, so könnte es zum voraus nicht die absolute Religion sein; denn diese muß das Wahre in ihnen allen in sich aufbewahren, das beste Sehnen in jeder derselben entbinden und befriedigen.[2]

[1] S. oben S. 639–642.

[2] A. Ritschl, Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung 1874. III, 263: „Wenn die sittliche Verbindung von Völkern in dem Reiche Gottes der Endzweck Gottes in der Welt ist, so ist die Folgerung unumgänglich, daß die vorausgehende

Freilich so viele Völker sind spurlos untergegangen; von vielen anderen haben wir nur Fragmente ihrer Religion. Aber unser Zweck verlangt auch nicht die Aufzählung aller Einzelheiten; die Erzählung derselben haben wir der Wissenschaft der quellenmäßig behandelten Religionsgeschichte der Menschheit zu überlassen. Für uns genügt es, auf die leitenden, weltgeschichtlichen Culturvölker zu blicken, mit dem dermaligen Stand der verhältnißmäßig noch jungen Wissenschaft der Religionsgeschichte uns auseinander zu setzen und zu fragen, ob sich an ihrer Geschichte die Gesetze bewähren, die sich uns aus dem Wesen der Religion ergeben haben, namentlich ob in ihnen sich Spuren der Tendenz der Religion wahrnehmen lassen, welche auf die Einheit Gottes und der Menschen zielt, mit Einem Worte: ob angesichts der Religionsgeschichte gesagt werden darf, daß das Christenthum das lösende Wort für das religiöse Suchen und Sehnen der außerchristlichen Welt ist. Eine gute Vorbedeutung liegt für uns bei der grundlegenden Bedeutung, welche die Gottesidee für jede Religion haben muß, in dem früher gegebenen Nachweis, daß die Hauptkategorien des christlichen Gottesbegriffs, wie sie den Mittelpunkt der verschiedenen Hauptreligionen bilden, im christlichen Gottesbegriff aufbewahrt aber auch in einer höheren Einheit vereinigt sind.[1]

Erster Abschnitt.

Die außerchristliche Religion.

Erstes Hauptstück.

Das Heidenthum.

§ 65.

Auch in dem Heidenthum hat sich nicht bloß eine negative, sondern theilweise auch eine positive Vorbereitung auf das Christenthum vollzogen.

Geschichte der Völker in irgend einem zweckmäßigen Verhältniß zu jener Entwickelungsstufe gestanden und deren Eintritt in irgend einem Maße — vorbereitet hat." Es müssen, fährt er fort, die Spuren einer Erziehung des Menschengeschlechtes zum Reiche Gottes aufgezeigt werden. — Was Lessing in überwiegend intellectualistischer Richtung in seiner Erziehung des Menschengeschlechts und im engeren Kreis zu zeigen versucht hat, das wäre umfassender durchzuführen.

[1] Vgl. oben § 20 S. 235 Anm. 2 und § 32 S. 430 ff.

Literatur: Gerhard Voss, De theologia gentili sive de origine ac progressu idololatriae 1645—1669. Tob. Pfanneri, Systema Theologiae gentilis purioris Basil. 1679. Herbert v. Cherbury, De religione gentilium 1645. Cudworth, Systema intelletcuale ed. Mosheim 1733. c. 4. (Monotheismus in der vorchristlichen Zeit.) Creutzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker A. 2. 1819. Baur, Symbolik und Mythologie 1824. 2 BB. O. Müller, Prolegomena zur wissenschaftlichen Bearbeitung der Mythologie. Gött. 1825. K. Rosenkranz, Die Naturreligion 1831. Hegel, Religionsphilosophie 2 BB. 1840. Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie; Philos. der Offenbarung. P. Stuhr, Allgemeine Geschichte der Religionsformen der heidnischen Völker. Bd. 1. 1836: die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients; Bd. 2. 1838: Religionssysteme der Hellenen. Wuttke, Geschichte des Heidenthums in Bezug auf Religion 1852. Bd. 1. 2 (nicht vollendet). Ebrard, Apologetik II, 1875. Chr. Ed. Baumstock, Christl. Apologetik Bd. 2. 1879. Dunker, Geschichte des Alterthums A. 4 u. 5. Döllinger, Heidenthum und Judenthum 1857. Max Müller, Essays 1869 ff. Ewald, Ueber den Gott der Erzväter, Bibl. Jahrbb. X, 22 ff. Im Einzelnen sind für die Erforschung der indischen Religion zu nennen die Arbeiten von Lassen, Benfey, Max Müller, Wilson, Roth, A. Weber. Ueber den Buddhismus die von Köppen, Hardy, Wasilieff; die chinesische Religion Edkins, Plath, Rotermund; die ägyptische: Champollion, Bunsen, Lepsius, Uhlemann, Seyffarth, Ebers; die phönicische und karthagische: Selden, Movers, Münter; die griechische: Welcker, K. Fr. Hermann, O. Müller, E. Curtius, Preller, Schömann, Nägelsbach, Lübker; über hellenische Philosophie: H. Ritter, Brandis, E. Zeller, K. Fr. Hermann, Steinhart; über die römische: Hartung, Lange, Preller, Schömann, Teuffel, Mommsen, E. Curtius, Friedländer; über die persische: Anquetil Du Perron, Kleuker, Rhode, Roth, Spiegel, Westergaard, M. Haug, Fr. Windischmann; über die germanische: Münter, Mone, Finn-Magnusen, J. Grimm, W. Müller, W. Krafft, Müllenhoff, Simrock; über die celtische: A. Holtzmann, Mone, H. Leo, E. Davies; über die slavischen Religionen: E. Schwenk, Schafarik.

1. Der Zusammenstellung der vorchristlichen Religionen unter dem Gesichtspunkt des Werdens der absoluten Religion und Offenbarung widersprechen Diejenigen, welche diese Vorbereitung ausschließlich dem A. T. vorbehalten wollen. Das Heidenthum, dieser religiöse Irrthum könne doch nicht auf Offenbarung beruhen, also könne nur die hebräische Religion berechtigt sein, auf den Offenbarungscharakter Anspruch zu machen, wie auch nach dem N. T.[1] selbst Gott die Heiden ihre eigenen Wege habe gehen lassen. Das Heidenthum sei die „wildwachsende" Religion. Allein auf der andern Seite erscheint es nicht bloß ungerecht, dem Heidenthum keinerlei Antheil an der Vorbereitung der absoluten Religion zu gönnen, es kann auch das allumfassende Walten der gött-

[1] Apostelg. 14, 16.

lichen Vorsehung in diesen weiten Strecken der Menschheit sich nicht müßig verhalten haben. Das Heidenthum hat ferner vieles Große in seiner Art hervorgebracht, das, wie wir bald sehen, wenn auch nicht unmittelbar, für das Reich der vollendeten Religion zumal nach seiner ethischen Ausgestaltung von bleibendem Werthe war, und als die Zeit erfüllt war, haben die durch heidnische Religionen hindurchgegangenen Völker ebenso viel Empfänglichkeit für das Christenthum, wenn nicht mehr, als das Volk Israel gezeigt. Nach dem gefundenen Begriff der Religion[1] bleibt uns keine Wahl, wir müssen entweder auch den Namen der Religion dem Heidenthum bestreiten, oder aber auch in ihm Gottes Thaten, Offenbarung wenn auch in weiterem Sinne zugeben. Das Erstere that nun ohne Bedenken die Theologie des 17. Jahrhunderts, der das Heidenthum falsche Religion so sehr war, daß ihm der Charakter der Religion wollte abgesprochen werden. Man könnte dafür anführen: die Grundbestimmung der Religion sei absolutes Abhängigkeitsgefühl; im Fetischismus, Polytheismus und Dualismus aber sei das Eine Göttliche beschränkt, verendlicht und zertheilt; daher könne hier überhaupt kein absolutes Abhängigkeitsbewußtsein vorkommen, und von Religion nimmer die Rede sein.

2. Aber einmal erkennt selbst das A. T. auch außerhalb der hebräischen Religion noch religiöse Elemente und Religion an (z. B. die Genesis bei Melchizedek, Jesaja bei Koresch und ähnlich das Buch Hiob und Daniel). Sodann stimmt unserer Behauptung nicht bloß das christliche Alterthum, ein Justin und Clemens zu,[2] sondern auch ausdrücklich sagt das N. T.: daß wir in Gott leben, weben und sind, daß sich Gott auch den Heiden nicht unbezeugt gelassen[3] mittelst der Natur und Naturereignisse, der Geschichte und des Gewissens.[4] Als Vater Aller, da wir seines Geschlechts sind,[5] hat er auch den Heiden ein Suchen nach Gott, nach dem Ewigen ins Herz gegeben[6] und dieses

[1] § 50.

[2] Vgl. Justins *λόγος σπερματικός*; oder des Clemens Alex. Wort von Platon als dem *Μωσῆς ἀττικίζων*.

[3] Apostelg. 17, 28. 14, 17.

[4] Röm. 1, 18—21. 2, 12 ff.

[5] Apostelg. 17, 28.

[6] Pred. 3, 11.

Verlangen auch in ihnen immer wieder belebt und gebildet durch ihre Führung. Wie das Christenthum nicht darin seine Größe hat, daß außer ihm schlechthin keine Wahrheit ist, so muß auch die hebräische Religion ihre Größe nicht borgen von der völligen Nichtigkeit aller anderen, sondern sie muß ihre Größe in sich selbst haben, die sich eben dadurch bewährt, daß ohne Herabsetzung des Verwandten, das sich in andern findet, dennoch eine einzige Stellung für sie übrig bleibt. Daß auch im Heidenthum wirklich frommer Sinn sein kann, kann niemand bestreiten; man denke an die priesterliche Gestalt des Pythagoras, an Sokrates, Plato, Pindar, Sophokles. Ist auch in der Mythologie für die Welt der Vorstellung oder des Denkens eine Zersplitterung, folgerichtig also Aufhebung des absoluten Abhängigkeitsbewußtseins, so kann doch in der Wirklichkeit des unmittelbaren Bewußtseins ein absolutes Abhängigkeitsgefühl stattgefunden haben. Es kann wie in dem Gebet der Antigone der Fromme im Moment der Andacht den einzelnen Gott in glücklicher Inconsequenz als den Gott schlechthin behandeln, wenn auch in der Begriffsbildung und der Welt der Phantasie der ursprünglich reine Impuls von polytheistischer Denkweise überwältigt ist, was freilich für das religiöse Gemeinbewußtsein von sehr weittragenden Folgen ist. Auch gibt es kaum eine Religion, in der nicht wenigstens Reste oder Ahnungen der Einheit Gottes enthalten wären.[1] Spuren dieser Einheit sind bei den Indern das Brahm, ferner Dyu oder Dyaus (vgl. Jupiter), bei den Germanen Thin und Zio (= Zeus), Allfadur; bei den Chinesen Tien (Himmel); bei den Etruskern Tina; bei den Persern der ältesten Zeiten Ahura Mazdao (Ormuzd), später Zeruane Akerene; bei

[1] Man vergleiche in Betreff Griechenlands die griechische Götterlehre von Welcker 1857. Aehnlich sprechen sich in manchfaltiger Weise überaus viele Forscher aus; nicht bloß Herb. v. Cherbury, Cudworth, Selden, Pfanner, Creuzer, Schelling, sondern auch Ewald, Max Müller, Bunsen, Haug. Es spricht dafür das geschichtliche Factum, daß die Göttervielheit sich erst im Laufe der Zeit mehrt, was auf einfachere Anfänge zurück weist. Eben dasselbe muß daraus wahrscheinlich werden, daß das Wesen der Religion sich immer wieder auch im Heidenthum als Zurückstreben zur Einheit geltend macht. Denn religiös ist allerdings erst der Moment, in welchem ein Absolutes erfahren wird, indem das Subject sich absolut abhängig fühlt. Die Absolutheit des göttlichen Wesens, wie unvollkommen auch gedacht, weist auf Einheit hin, mag auch das reflectirende Bewußtsein den unmittelbaren religiösen Eindruck der Absolutheit Gottes noch so unvollkommen aussprechen und deuten.

Semiten Kijjun oder Chon (Saturn); bei den Chaldäern und Griechen das Schicksal entweder vorgestellt als das herrschende Gestirn oder naturfreier als *Μοῖρα*. Unter den vielen Göttern nimmt ferner gewöhnlich einer doch wieder eine besonders hohe Stellung ein, und in dem Schutzgott für ein Land oder eine Stadt ist eine gewisse Einheit gesichert. Bei den Religionen, in welchen der geschlechtliche Charakter eine Rolle spielt, ist eine Einheit durch die Syzygie des männlichen und weiblichen Princips gegeben, die zusammen den Begriff der obersten Gottheit erschöpfen sollen, so Baal und Astarte, Zeus und Hera, Jupiter und Juno, Wodan und Frigga. Endlich wo auf höherer Stufe die Göttervielheit sich in einen abgeschlossenen Kreis zusammenzuziehen sucht, wie in dem griechischen Olymp, dem germanischen Asengeschlecht, den persischen Amschaspands mit Ormuzd, ist eine Art Einheit dadurch erstrebt, daß die Götter ein System bilden. Auch der Pluralis majest. gehört hierher — denn wenn zu den Göttern als einer gleichartigen zusammengehörigen Einheit gebetet wird, so ist das monotheistische Element in der Frömmigkeit deutlich und der Plural, weil in eine Einheit zusammengefaßt, drückt die einheitliche Fülle göttlicher Kräfte aus.[1] So können wir wohl nicht leugnen, daß der Vernunftcharakter des Menschen auch in den polytheistischen Religionen sich noch wirksam zeigt und wenigstens im Hintergrund des Bewußtseins noch eine Einheit geahnt wird, an welche Ahnung die Mission immer zuversichtlich anknüpfen kann. Der Polytheismus hat also sein Wesen vornehmlich darin, daß der Vordergrund des Bewußtseins fast ganz und gar von der Göttervielheit erfüllt ist, ohne daß man deshalb die Religion als gar nicht mehr vorhanden bezeichnen dürfte. Wo irgend Religion ist,

[1] So Hengstenberg, Ewald; vgl. auch Diestel, Der Monotheismus des ältesten Heidenthums besonders bei den Semiten (Jahrb. f. d. Theol. 1860. V, 4. S. 747), der in der primitiven Gestalt des Gottesbewußtseins bei den Semiten eine ungeschiedene Gruppe höherer Wesen annimmt, die namenlos eine innere Gleichartigkeit haben und zu Einem Pluralwort zusammengefaßt werden. Noch manches andere Hergehörige stellt Pfleiderer, Religionsphilosophie 1878. S. 325 ff., Max Müller Essays 1, 24 f. zusammen. Namentlich ist die Erscheinung, daß frühe die Vielheit der Götter als Vielheit der Bezeichnungen für das, welches der Eine ist, von der Reflexion und noch früher von der religiösen Praxis behandelt wird, zu erwähnen.

ist sie wesentlich Bestimmtheit des Gemüthes durch Gott, subjectiverseits Verlangen nach Gemeinschaft mit ihm in Hingabe des Gemüthes. Wo die Mittheilung Gottes Bestand gewinnt durch ein entsprechendes Verhalten des menschlichen Willens, da wird freilich ein so grober Irrthum, wie Polytheismus nicht möglich, sondern Erkennen, Vorstellen, Handeln monotheistisch charakterisirt sein. Aber wo die göttliche That, die immer Selbsterschließung Gottes für den Menschen, also Offenbarung wenigstens im weiteren Sinn ist, nur momentan in das Gemüth hereinscheinen und die irdische Dunkelheit erleuchten kann, da ist der göttliche Strahl nicht im Stande, sich siegreich durch alle Gebiete geltend zu machen, sondern er wird von dem Punkte an, wo die menschliche Thätigkeit ihn selbstthätig aufnehmen und verarbeiten soll, getrübt durch die Beschaffenheit dieser Thätigkeit und des überwiegenden sinnlichen Bewußtseins. Wird nun das so geschwächte und verdunkelte Gefühl ausgesprochen, so muß auch eine unreine Gottesidee in dem Symbol oder der Lehre erscheinen. So sehen wir, daß unbeschadet einer ursprünglich wirklich göttlichen Regung im Gemüthe doch Polytheismus wirklich werden kann.

3. Dazu kommt, daß alle Culturvölker in ihrer grundlegenden und besseren, älteren Zeit eine große Lebendigkeit des religiösen Sinnes zeigen. Ihre Einrichtungen, die öffentlichen und die privaten sind von religiösen Weihen durchzogen. Der gemeinsame Cultus, Opfer und Gebet ist ihnen lebendiges Bedürfniß, was wir auf Regungen des göttlichen Geistes auch in ihrem Gemüthe werden zurückzuführen haben. Sie haben feste religiöse Bräuche, die eine unverbrüchlichere Heiligkeit haben, als alle politischen, oder socialen Ordnungen. Sie verlangen nach Worten oder Zeichen des Willens und der Huld der Götter, wie das Orakel- und Opferwesen, und das ganze ausgebildete System der Wahrsagekunst beweist. Und wie sie hierin einen Ersatz für die Prophetie suchen, so haben sie auch ein manchfach ausgebildetes Priesterthum, dessen Mittlerschaft ihnen den Zusammenhang mit der Gottheit sicher stellen soll. Und die Priester haben z. B. bei den Aegyptern, Indern, Persern und in den älteren Zeiten Griechenlands nicht bloß Bedeutung für die Religion, sondern für alle Lebensgebiete, sie sind vielfach die vornehmsten Träger der Cultur überhaupt. — Aber nicht bloß monotheistische Elemente, sowie

Lebendigkeit des religiösen Sinnes und Gottbedürftigkeit zeigt auch die heidnische Welt in mancherlei Form, sondern auch ein Vorwärtsstreben und eine Geschichte läßt sich in allen bedeutenderen Religionen nachweisen, und zwar in der Richtung der oben für den Entwicklungsgang aller Religion gezeichneten Stufen, also dadurch, daß das sittliche Bewußtsein sich hervorbildet und mit der Religion verbindet. Denn bei allen cultivirteren Völkern finden wir Anfänge einer Gesetzgebung, die mittelbar oder unmittelbar auf den göttlichen Willen zurückgeführt werden und für heilig gelten. Dahin gehören nicht bloß das Gesetzbuch Manu's und das heilige persische Gesetz, „das lebendige Wort" (Zendavesta), sondern auch die gesetzgeberischen Heroen im Occident, Lykurg, Solon, Numa mit der Egeria; theilweise auch die weitverbreiteten Sibyllen mit ihren Büchern und die Gnomendichter. Auch die in goldner Schrift am Tempel zu Delphi angeschriebenen Sprüche der Weisheit suchen das sittliche Bewußtsein durch Anknüpfung an die Gottheit zu befestigen. Der einfachen, patriarchalischen Zeit folgt bei allen höher stehenden Völkern eine Heroenzeit, so bei den Indern, Persern, Griechen, Germanen und Hebräern, und in ihr die Staatengründung. Das ist der Fortgang zur Selbstbethätigung der Freiheit, der Uebergang zu sittlichen Aufgaben. Es hat auch für die heidnische Welt eine gewisse Wahrheit, daß ihr das Gesetz ein Erzieher für Christus ward, und das um so mehr, je mehr sich das Gesetz von der Gottheit ableitet und also auch die Gottesidee sich bereichert und mehr ethisch gestaltet zeigt. Die Gottheit wird als Rächerin alles Frevels, als Hüterin der Gerechtigkeit verehrt und gefürchtet. Die *Δίκη* steht am Throne des Zeus; die Nemesis theilt jedem sein Schicksal zu, je nach der auf ihm lastenden Schuld, mag diese auch wie in der alten Schicksalstragödie weniger nach dem Maßstab der persönlichen als der Familienschuld bemessen werden. Das Alles diente der Wirkung und Kräftigung des Gewissens, die wir, wie viel Irriges auch daran haftete, nicht können von Gottes Geist verlassen denken. Hieraus entwickelt sich ein weiteres überaus wichtiges Element. Soweit die Menschheit zu höherem Selbstbewußtsein und Streben kommt, zeigt sie das lebhafte Gefühl einer Unangemessenheit gegen Gott, eines Zwiespalts oder Widerspruches mit ihm, und da das Ziel der Religion die Gemeinschaft mit Gott bleibt, so ist in allen Culturvölkern das Be-

streben, durch Aufhebung der Trennung das Friedensverhältniß herzustellen, und durch Sühne sich die Huld der Gottheit wieder zuzuwenden, sei es durch Darbringung von Gaben oder durch blutige Opfer oder durch persönliche Büßungen. Und nicht bloß dabei bleibt das Heidenthum stehen, in eigenen Leistungen das Heil zu suchen. Es finden sich in ihm selbst mittlerische Gottheiten, wie Apollon der reine Gott, der sich nicht scheut, Befleckung über sich zu nehmen, um den mörderischen Drachen, der vom Heiligthum abhalten will, zu tödten, ja der Knechtsdienste bei Admet über sich nimmt, um ihn bei dem Leben zu erhalten, der endlich in Delphi einen Sühnecultus mit dem heiligen Lorbeer einsetzt. Heldenthaten, in denen er das Leben wagt zum Besten der Menschen, führen den Herakles zum Göttersitz empor. Auch in den heidnischen Religionen finden sich Sehnsuchtsbilder in religiöser oder doch religiös gefärbter Art in großer Zahl, seien es nun Bilder einer reineren Vergangenheit, einer goldnen Zeit des Friedens der Menschen nicht nur unter sich und mit der Natur, sondern auch mit der Gottheit, die noch huldvolle Gemeinschaft mit ihnen pflog, bevor die Ungerechtigkeit überhand nahm, seien es Bilder der Zukunft, Hoffnungsbilder, die theils mehr persönlicher Art sind, und den Frommen ein seliges Leben im Elysium oder bei den Göttern verheißen, wie bei den Griechen, Aegyptern, Indern, theils aber kosmischer Art, wie bei den Persern der Sieg Ahura Mazdao's (Ormuzd's) über Angramainyus (Ahriman) nach Ablauf des Weltalters des Kampfes, oder bei den Germanen die Zeit der Weltverjüngung nach der Götterdämmerung, dem großen Gerichtstag Ragnarokur, wo Allfadur hervortritt aus der bis dahin bewahrten Verborgenheit; bei den Brahmanen Krischna's Himmel, bei den Buddhisten Nirwana. Endlich darf man in den heidnischen Lehren von Incarnationen der Gottheit, zu denen auch wirkliche Menschwerdung in Krischna gehören soll, sowie in der Gottwerdung von Sterblichen, deren Tugend mit Apotheose gekrönt wird, wenn nicht eine Vorahnung, doch den Ausdruck des Bedürfnisses der Einigung der Gottheit und Menschheit, also wenn auch in unreiner Form eine A n t i c i p a t i o n d e r I d e e d e r G o t t m e n s c h h e i t sehen. Auch sonst fehlt es nicht an weissagenden Zügen im Heidenthum (das Stärkste ist vielleicht in Platons Schilderung des Gerechten in seiner Republik enthalten), wenngleich im Heiden-

thum die Hoffnung eine volksthümliche, festgewurzelte und stetig wachsende Gestalt nicht annahm.[1] — Zu all diesem kommt, daß das Heidenthum, nicht bloß im Occident, sondern auch im Orient (besonders China) in den secundären Gebieten des Maßes und der Ordnung, der Schönheit und der Kunst, der dichtenden und bildenden, der Weisheit und Wissenschaft, des Rechtes und Staates überaus productiv gewesen ist. In all diesen Gebieten sind göttliche Strahlen, wie auch den Virtuosen derselben göttliche Begeistung zugeschrieben wird. Die Religion erhält dadurch eigenthümliche Auffassungen der Gottheit, die ein Element der Wahrheit enthalten.[2] Die Fortschritte, die auf all diesen Gebieten gemacht werden, halten freilich nicht Stand. Aber auch ihr Verfall hat negativ dem Christenthum vorgearbeitet, nachdem durch sie höhere, geistige Bedürfnisse in manchfaltigster Art ausgebildet und die Sehnsucht nach dem wahren Gute geschärft war. Besonders aber war das occidentalische Heidenthum bestimmt, durch seinen Reichthum in secundären Gebieten seiner Zeit dem Christenthum und dem von ihm zu gründenden Reich Gottes wesentliche Dienste zu leisten. Denn dieses will nicht ein abstract religiöses Princip in der Welt sein, sondern alle Gebiete fermentiren und sich daraus seinen geschichtlichen Leib erbauen.[3] Auf der einen Seite kommt der Werth der einzelnen Persönlichkeit — wenigstens

[1] Auch die stoische Philosophie hat in ihrem Weisen, welcher der König sei, ein Ideal aufgestellt, das manche Züge des Messiasbildes an sich trägt.

[2] S. o. § 20 ff. S. 235 ff.

[3] Ritschl a. a. O. 2, 263: Die Erkenntniß, daß das Reich Gottes auf Grund der Liebe Gottes der Endzweck der Welt ist, wirft ein Licht auf die Ordnung des Lebens, welches die Völker bis auf den Eintritt des Christenthums in die Geschichte geführt haben und welches auch die christlichen Völker führen, sofern man von ihrer Angehörigkeit zum Reiche Gottes abstrahiren kann. S. 267: Ich meine nämlich, daß die Geltung des Gedankens vom Reiche Gottes als der bestimmungsmäßigen sittlichen Gemeinschaft der Menschen dadurch vorbereitet ist, daß die sittliche Gemeinschaft der Familie und die des Volkes im Staate, endlich die Verbindung mehrerer Völker im Weltreich vorhergeht. Zu allen drei abgestuften Formen steht der christliche Gedanke vom Reiche Gottes theils in nächster Analogie, theils in genetischer Abfolge, so daß er schon nicht verstanden werden konnte, wenn nicht jene Formen erlebt und ihr eigenthümlicher Werth anerkannt war. In allen Fällen ist die Familie die Urform menschlicher Gemeinschaft; aber sie bedarf der Ergänzung durch die Rechtsgemeinschaft im Staate, wenn die gesunden Bedingungen des selbständigen sittlichen Handelns erreicht werden sollen. Vgl. S. 269.

der Freigeborenen — rechtlich schon zu einer Anerkennung, auf der anderen wird, zumal im römischen Weltreich der Staat schon über die nationale Schranke hinausgerückt, und die Culturvölker des Abendlandes werden unter Ein Recht, das Jus gentium versammelt, worin man nicht nur eine Erfüllung des stoischen Ideales der Humanität als einer die Menschheit umfassenden Macht, sondern auch einen Typus des christlichen Universalismus, ja eine Vorbereitung seiner Verwirklichung in der Welt sehen darf.

4. Die Geschichtswissenschaft ist aus nahe liegenden Ursachen nicht im Stande, von den Anfängen der Menschheit in religiöser Beziehung und namentlich der Entstehung des Heidenthums nach ihren Quellen etwas Bestimmtes auszusagen. Daher zu einer bestimmteren Vorstellung über die Anfänge nur mit Zuhilfenahme andrer feststehender Factoren zu gelangen ist, vor Allem des Wesens des Menschen mit den Gesetzen seiner Entwicklung und des Wesens Gottes, und je nach den Ansichten über diese beiden Punkte haben sich dann auch die Meinungen über die Anfänge der Religion getheilt. Die Einen setzen als Anfang ein goldenes Zeitalter der Menschheit. Die Gottesidee, sagen sie, verbiete, daß der Schöpfer einen Irrthum oder die Nothwendigkeit desselben den Menschen anerschaffen habe; im Gegentheil verlange seine Güte, daß er sie mit hohen Vorzügen der Weisheit und der Willenskraft ausgestattet und in seiner näheren Gemeinschaft ihnen ein heiliges, seliges Leben geschenkt habe, dem gegenüber die ganze weitere Geschichte der Menschheit nur Verfall und Verschlechterung darstelle. Das andere Extrem dagegen hält sich daran, daß das Wesen des Menschen dem Gesetz der Entwickelung oder des Werdens unterstellt, alles Höhere erst Product dieses Werdens sei und meint daher, die Anfänge der Menschheit nicht niedrig genug denken zu können, zumal wenn es sich mit Hypothesen verbindet, welche den Menschen auch nach seinem geistigen Wesen als Naturproduct ansehen. Diese zweite Meinung nimmt daher an, daß die Menschheit anfangs in einem Zustand thierähnlicher Rohheit gelebt, und aus Kannibalismus sich allmählich zur Humanität, aus Fetischismus zum Polytheismus und endlich zum Monotheismus erhoben habe. Wir werden keinem dieser beiden Extreme beipflichten können. Die letztere Ansicht verkennt das specifische Wesen der für unendlich

Werthvolles bestimmten Vernunft, ohne die der Mensch noch nicht Mensch wäre. Ohne vernünftige Anlage, die, wenn sie ist, nicht müßig sein kann, fehlt es an dem zureichenden Grund für eine vernünftige Entwicklung. Das oben Ausgeführte zeigt auch zahlreiche geschichtliche Spuren von einer monotheistischen Grundlage, die durch den Polytheismus als sein Hintergrund noch hindurchscheint, und da nicht geleugnet werden kann, daß die Geschichte der Religion wie die Sittengeschichte auch zahlreiche Erscheinungen des Herabsinkens von höherer Stufe, der Depravation und Verwilderung zeigt, so steht geschichtlich der Annahme nichts entgegen, daß auch der Fetischismus und Polytheismus erst Nachgeburten nach einer besseren Zeit sind. Diese wird freilich nicht so ausgestattet zu denken sein, wie die Annahme eines goldenen Zeitalters im Anfang der Menschheit es mit sich brächte, weil dadurch auch Dasjenige in den schöpferischen Anfang des Menschen verlegt wäre, was erst sittlicher Erwerb sein kann, also die Gesetze der Entwicklung der menschlichen Vernunftanlage unbeachtet blieben.[1] Sind nun aber diese beiden Extreme verwerflich, so scheint nur folgende Annahme übrig zu bleiben, mit der auch die geschichtlichen Spuren über die Anfänge der Religion zusammenstimmen wie sie andrerseits dem Begriff der Religion, d. h. sowohl der nothwendig zu setzenden Betheiligung Gottes bei ihrer Entstehung als dem vernünftigen Wesen des Menschen und seinen Entwicklungsgesetzen entspricht.

Die Voraussetzung aller geschichtlichen Religionen ist eine Einheit, die aber noch nicht die Bedeutung der Ineinsfassung aller wesentlichen Momente des Gottesbegriffes hat, sondern die noch unbestimmt ist, daher gegen Vermischung des Göttlichen und der Welt noch nicht gesichert. Diese Vermischung ist der Ursprung des Heidenthums in all seiner Vielgestaltigkeit. Sobald das vernünftige Bewußtsein erwacht, so beginnt auch, nicht ohne offenbarende göttliche Thätigkeit und nicht ohne anregende Mitwirkung des Weltbewußtseins[2] das Gefühl von der Nähe

[1] § 41.

[2] Das Weltbewußtsein dient der Religion nicht bloß mittelbar, d. h. mittelst des Schlusses von der Wirkung auf die Ursache. Die Endlichkeit der Wirkung berechtigte noch nicht eine Unendlichkeit der schöpferischen Ursache anzunehmen. Vielmehr ist darauf zurück zu gehen, daß Gott in der Welt gegenwärtig ist, und daß durch Vermittlung der sichtbaren Welt, die einen unsichtbaren Hintergrund

und Gegenwart einer unsichtbaren höheren, unaussprechlichen Macht in der Welt, der dann einfache Huldigungen durch die ersten Anfänge des Cultus dargebracht werden. Von diesem Anfang ist ein helles geschichtliches Bewußtsein nicht möglich. Das Subject müßte sonst schon selbstbewußt vorhanden gewesen sein, um dem Eintritt der Religion zuzuschauen, während das klare Selbstbewußtsein erst durch die Religion beginnt. Man kann diesen Zustand nicht treffender als mit dem Namen des kindlichen bezeichnen. Was diese höhere Macht an ihr selbst sei, das ist damit dem Subject noch nicht offenbar, wenn es auch keineswegs Welt und Gott positiv identificirt oder die höheren Mächte als einzelne Weltwesen setzt. Nicht die Welt wird für Gott gehalten, noch Gott für die Welt genommen, aber die Unterscheidung ist noch nicht durch den Verstand begrifflich vollzogen, sondern das Höhere ist nur erst präsent in einem eigenthümlichen Gefühl eines Unsichtbaren, Unendlichen, in welchem Weltbewußtsein mitgesetzt ist, und das erst die Möglichkeit der Unterscheidung des Göttlichen von der Welt enthält. Ebensowenig ist dieses Höhere selber anfänglich schon als eine Vielheit von Personen gesetzt. Wie lange die Menschheit in diesem Zustand verhältnißmäßiger kindlicher Einfachheit lebe, hängt viel davon ab, wie frühe die Lebensweise das Welt- und Selbstbewußtsein zu höherer Entwickelung führt. Man kann das die patriarchalische Zeit nennen, und die Erinnerung der meisten Völker weist auf eine solche einfache Gestalt des Glaubens zurück, wo die Götter, die ihr späteres Bewußtsein ausfüllen, noch gar nicht geboren sind, sondern wo das Eine, freilich noch unbestimmt gehaltene namenlose Göttliche verehrt wird.[1]

Aber bei dieser Unentschiedenheit des Anfangs kann es nicht bleiben; das Selbst- und Weltbewußtsein muß sich vom Gottesbewußtsein be-

hat, das vernünftige Wesen des Menschen dieses Unsichtbare geistig schauen und ergreifen kann. Röm. 1, 20: *Τὰ ἀόρατα (τοῦ θεοῦ) ἀπὸ κτίσεως κόσμου νοούμενα καθορᾶται.* So findet ein unmittelbares Ergreifen der *ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης* statt, nicht erst durch Schlüsse vermittelt, so zwar, daß sofort das vernünftige Wesen auch insofern mitwirkt, als seiner Intelligenz das Causalitätsgesetz als Norm ihres Verfahrens eingeboren ist.

[1] S. o. S. 676 f. So nicht bloß bei den Semiten, sondern auch bei den alten Hellenen; vgl. auch Schelling, Vorl. über Philosophie der Mythologie, wo er lehrreich über die verschiedenen Arten des Monotheismus sich ausspricht.

stimmter unterscheiden, und darauf ist eine fortwirkende Thätigkeit Gottes gerichtet zu denken. Da sind nun aber zwei Wege möglich; entweder schreitet das Bewußtsein in Einheit mit der Tendenz der Offenbarung fort, und gelangt, die nur quantitative Unterscheidung Gottes von der Welt, die mit der Kategorie der Macht gegeben ist, überschreitend, dahin, daß Gott nicht nur der Höchste, oder deshalb Einer ist, weil zufällig kein anderer Gott ihm gleich ist, sondern daß er der Einzige ist, neben welchem kein Anderer sein kann, weil er und nichts Anderes schlechthin und nach seinem Begriff durch sich ist, er daher auch als der Schöpfer gedacht werden muß, und schreitet von da vorwärts, immer reicheren geistigen Bestimmungen zu. Da wird dann bei dem bewußten, d. h. sein Gegentheil bewußt ausschließenden Monotheismus angelangt, der durch das ethische Princip die Möglichkeit des Zurücksinkens auf den Standpunkt der Naturreligion völlig überwindet. Oder unterbleibt die bestimmte Vollziehung der Unterscheidung des Welt- und Gottesbewußtseins, worauf es von Gott abgesehen sein muß. Wo sie auch nur unterbleibt, statt einzutreten, wo der Geist die nöthige Erhebung, die zum Fortschritt in der Gotteserkenntniß gehört, nicht vollbringt, da ist schon das Stehenbleiben bei der Ungeschiedenheit eine Entscheidung. Das unschuldige Nochnichtgeschiedensein beider wird nun zur bestimmten Assertion der Nichtunterschiedenheit oder zur Vermischung, die innerlich immer mit Sünde, Trägheit in geistlicher Beziehung, mit falscher Lebendigkeit nach der endlichen Seite zusammenhängt. Diese im Princip schon pantheistische Vermischung wird dann als Voraussetzung fortan wirken; muß jedoch nicht nothwendig eine Naturreligion ohne allen ethischen Gehalt erzeugen. Die Erscheinungen und Elemente der Natur, wie Himmel, Sonne, Mond, Sterne, Aether, Luft, Licht, Feuer, Meer, haben es an sich, eine natürliche Symbolik auch von Unsichtbarem, Geistigem zu sein, das hinter oder in ihnen ergriffen wird.

5. Die Vermischung des Göttlichen und der Welt kann aber wieder zwei entgegengesetzte Formen annehmen, ohne doch, wie sich am Schlusse zeigt, darin wesentlich verschieden zu sein. Wir sehen in dieser Hinsicht zwei Hauptverschiedenheiten in der Menschheit, die orientalische und die occidentalische Form. Jene ist unmittelbarer dem Göttlichen zugewendet,

von dem sie einen tiefen Eindruck hat. Die Seite der Persönlichkeit tritt zurück, und das objective Göttliche pflegt auch nicht der Freiheit freundlich gedacht zu sein. Es wird selbst wo es als Eines gedacht ist, physisch bestimmt, und es ist besonders die obere Welt, der Himmel oder das astrale System, in welchem das Göttliche geschaut wird. So ist aber das Göttliche nur das namenlose Alleine, das schrankenlos Unendliche, Gegensatz gegen die konkrete Welt und ihre Vielheit, die nur ein vergängliches Theilsein sei. Ja es fehlt so sehr an dem Bewußtsein, daß auch die Welt und der Mensch eine Substantialität hat, daß die Neigung entsteht, sie als bloße Scheinrealität an dem Göttlichen zu behandeln und in dieselbe zu versenken. In dieser Versenkung, die gleichsam Zurücknahme des Kosmos wäre, wird das religiöse Heil, die Befreiung von der Welt des Scheines erblickt. Das Göttliche wird da als das Ganze und allein Substanzielle, als das Allleben oder als die Macht behandelt, in welcher die Individualität und Freiheit, wenn die Wahrheit erkannt sei, erlösche; denn das Endliche ist hier zugleich als das Ungöttliche angesehen. Das Extrem dieser Richtung ist Akosmismus. Hierher gehört der Brahmanismus und Buddhismus.

Dagegen für den occidentalischen Geist fällt der Accent auf die konkrete namentlich irdische Welt, auf das menschliche Subject und seine Freiheit, und von diesem aus wird zu persönlichen Gottheiten aufgestiegen. Hier hat der Anthropomorphismus und die Verendlichung des Göttlichen größere Ausdehnung. Während im Orient die Vermischung von Welt und Gott nur die eine göttliche Substanz als das alleinige Sein in allem Erscheinenden übrig lassen will, überwiegt hier zunächst das Welt- und Selbstbewußtsein, die Persönlichkeit.

Anmerkung. Das Obige geht von dem Grundsatz aus, daß überall das Positive (hier ein Gottesbewußtsein oder Gottesgefühl) da sein muß vor seinem Widerspruch, das Gute vor der Verderbniß des Guten. Polytheismus ist nicht bloß ein Mangel, unvollkommene Religion, sondern schon eine Abnormität und Bejahung eines Irrthums. Ebendaher kann die Geschichte der Religion nicht mit dem begonnen haben, was allerdings das Niedrigste auf ihrem Gebiet ist, mit der Verkehrung, welche tiefer steht als bloße Unvollkommenheit. Religiöse Verkehrung ist der Fetischismus, wo er Sache eines Stammes geworden ist. Mag auch ursprünglich mit einem bestimmten einzelnen Gegenstand sich ein wirkliches Gottesgefühl verbunden haben, so findet doch, wo er z. B. von einem Stamm zum Fetisch gemacht wird, nicht bloß eine Vermischung des Göttlichen mit einer

endlichen Einzelheit statt — damit für sich wäre noch ein Gottesgefühl vereinbar, das in diesem Einzelnen die Gottheit nicht aufgehen läßt — sondern da schlägt auch das Abhängigkeitsgefühl, diese Basis der Religion, in das Gegentheil um, in ein Freiheitsgefühl. Der Fetischdiener traut zwar seinem Fetisch höhere geheime Kräfte zu, aber will mit seiner Hülfe zaubern und benimmt sich, wenn er ihm nicht willfahrt, als sein Herr und Meister, der ihn bestraft, wegwirft u. dgl. Da ist also nicht mehr Religion, weil auch der letzte Rest, das Abhängigkeitsgefühl durch Verwilderung gewichen und an die Stelle desselben die Freiheit als Willkür getreten ist. Bloße Freiheit der Natur oder Naturdingen gegenüber, mögen diesen auch eigenthümliche Kräfte zugeschrieben werden, ist noch nicht religiösen Charakters, mag sie auch eine sittliche Bedeutung haben. Ist dagegen religiöses Abhängigkeitsgefühl vorhanden, so unterscheiden sich allerdings die Religionen vornehmlich dadurch nach ihrem Werth, ob und in wie weit sich damit ein Bewußtsein des Sittlichen und der Freiheit verbindet.

§ 66.

Die Vermischung Gottes und der Welt in ihren beiden möglichen Hauptformen (§ 65), die das innerste Wesen des Heidenthums ausmacht, schließt zwar nicht aus, daß die heidnischen Religionen eine Geschichte oder Fortbewegung haben, in welcher sie sich auch mit ethischem Inhalt bereichern. Auch sie bleiben einem Gesetz unterstellt. Aber kraft dieses Gesetzes vermag das Heidenthum nicht einen geradlinigen Fortschritt bis zur Vollendung der Religion darzustellen, sondern nur eine Kreisbewegung durch entgegengesetzte Extreme, die seine geschichtliche Widerlegung enthält.

1. Das Heidenthum, obwohl mit der sich wesentlich gleichbleibenden Natur und zum Theil deren Kreislauf innig verflochten, ist doch keineswegs bloß stehen bleibende, geschichtslose Naturreligion, sondern es ist in ihm, wenigstens in seinen bedeutenderen Formen, auch Bewegung und Geschichte. Ist gleich das Heidenthum ursprünglich nicht aus dem Gesetz der Natur, auch nicht der Natur des Menschen, sondern aus Willkür, einem sündlichen Uebergewicht des Welt- oder Selbstbewußtseins über das Gottesbewußtsein, aus eigenwilliger Creaturliebe im Gegensatz zur Abhängigkeit von Gott und zur Hingebung an ihn zu erklären, so ist doch auch eine ursprünglich durch Willkür gesetzte falsche Richtung wieder von einem Gesetz beherrscht, das auch das Wildwachsende umschließt. Dieser Gesetzmäßigkeit sucht Schelling in seiner Philosophie der Mythologie nachzugehen und sein fruchtbarer Gedanke ist, die Religionen

der Völker als Einen großen Proceß anzusehen, für welchen verschiedene Nationen im Zusammenhang mit ihrer umgebenden Natur und ihrer Geschichte die Träger geworden sind je nach ihrer verschiedenen Begabung für andere und andere Momente der Gottesidee, daher er selbst die Zertrennung der Menschheit, die Bildung der einzelnen Völker als einen Proceß betrachtet, der im Innersten mit einer Aenderung des Gottesbewußtseins im Zusammenhang stehe. Für uns liefert das so eben (§ 65) Gewonnene den Ausgangspunkt, um die Grundzüge oder Factoren der Bewegung in den heidnischen Religionen sowie das Gesetz zu erkennen, das in ihnen waltet, und wodurch sie in all ihrer Vielheit und Getheiltheit doch Einen großen religiösen Proceß bilden. Betrachten wir diese Bewegung zuerst in den orientalischen und dann in den occidentalischen Religionen des Heidenthums.

Die rein orientalische Weise, indem sie aus dem obersten Sein alle festen Unterschiede und Bestimmtheiten ausschließt, kann für das Göttliche nicht entschieden zum geistigen Charakter kommen. Daher spielen in ihr zuerst der weite unendliche Himmel, dann die Elemente, Luft, Wasser, Feuer, diese gestaltlosen, allgemeinen Principien physischer Art eine große Rolle, zunächst wohl als Symbole oder Existenzweisen des Alleinen, das in der sinnlichen Erscheinung nicht aufgehend gedacht, obwohl damit vermischt wird. Auch der Mensch ist da nichts wahrhaft Substanzielles für sich, sondern nur gleichsam eine Welle des Alllebens, oder ein der allgemeinen Weltordnung unterworfenes, zum Gehorsam verpflichtetes, unfreies Wesen. Diese Lehre müßte, was am bestimmtesten in der indischen Frömmigkeit hervortritt, der Tod des fürsichseienden Lebens, also auch des ethischen sein, wenn nicht secundär auch hier eine steigende Ausbildung des Selbst- und Weltbewußtseins einträte. Indem so die Persönlichkeit an Bedeutung gewinnt, so beginnt auch der Versuch, das unbestimmte Alleine, welches als solches nicht zu fassen, überall und nirgends ist, ja von Nichts kaum zu unterscheiden, in persönlicher Form zu denken, oder zu personificiren, und zwar dem physischen Charakter der Religion gemäß großentheils nach dem Typus der beiden Geschlechter. Jedoch geschieht das im Orient nicht so, daß für das Göttliche eine feste persönliche Form gefunden würde, wie im Occident mit seiner vorwiegenden Richtung auf das Subjective, sondern es verbleibt bei Personificationen symbolischen Charak-

ters, die ins Unendliche fortgehend kaum durch einige Stammbegriffe zusammengehalten bleiben. Und wenn dann endlich bei weiterer Entwickelung die menschliche Subjectivität und Freiheit sich mächtiger zu regen beginnt, wie das im Buddhismus, der letzten Form der indischen Religion geschah, so werden diese unsicheren Personificationen ohne sittlichen Gehalt wieder aufgehoben; die Rückkehr aber zu dem unbestimmten Einen wird als so unbefriedigend und müßig empfunden, daß dieses nun geleugnet und als Nichts behandelt wird. Das gesteigerte Freiheitsgefühl läßt sie wie in einen Abgrund als bloße Gebilde menschlicher Dichtung verschwinden; der Welt des Göttlichen gegenüber hat das empirisch Einzelne, zumal der Mensch, eine höhere Geltung und Wahrheit, denn der Mensch kann Buddha werden, oder in Nirwana eingehen durch Erlösung von dem Elend der Endlichkeit. — Ganz den entgegengesetzten Ausgangspunkt und Charakter haben die occidentalischen Religionen, in welchen die Richtung auf das Selbst- und Weltbewußtsein vorwiegt. In der Welt der westarischen Völker, die besonders mit verständiger Thatkraft ausgestattet sind, wird von Anfang an die wirkliche Welt betont, nicht aber als Schein betrachtet. Da treten die Himmelsmächte, die Verehrung von Sonne, Mond und Gestirnen zurück; dagegen die Erde *(γαία)* die der Boden der festen Wirklichkeit ist, tritt hier in den Kreis der Urgottheiten ein und unter Einwirkung eines oberen göttlichen Princips entsteigt eine neue, jüngere Götterwelt der Erde, wird auf ihr geboren, oder erhebt sich wie in den Heroen aus dem Irdischen, aus dem Kreis des Menschengeschlechts zum Himmel. So in der hellenischen Religion, der einflußreichsten im antiken Heidenthum, so in der römischen. Auch das germanische Asengeschlecht gehört hierher, dem die Welt der bösen Riesen vorangeht, während Allfadur im Hintergrunde bleibt. Eine Erinnerung an den Bruch der Westarier mit den ursprünglich orientalischen Vorstellungen (von Uranos, Varunas, dem Himmel oder dem unendlichen Raum, und Kronos der unendlichen Zeit) ist vielleicht noch in der Sage vom Prometheus und seinem Verhältniß zu Zeus zu sehen, der mit Hülfe himmlischen Feuers, das er geraubt, Menschen formt.[1] Im Occident hat daher die Vergötterung der Welt

[1] auch dem Zeus das Ende seiner Herrschaft weissagt, wie ein ähnliches Schicksal den Asen droht.

des Getheilten ihren eigentlichen Sitz. Hier erst gedeihen die Götter zu unterschiedener festerer Persönlichkeit und eine reiche Mythenbildung mit Göttergeschichte stellt sich ein, während im Orient die einzelnen Göttergestalten ohne scharfen Umriß bleiben, und nie ganz den symbolischen oder allgemeinen Charakter abstreifen, wornach sie nur das Eine nach irgend einer Seite hin bedeuten, daher ihnen z. B. viele Arme, Augen, Antlitze beigelegt werden. Soweit nun freilich die polytheistische Personification, die noch in Plato's Erinnerung ein Späteres, erst von Homer und Hesiod Datirendes ist, fortschreitet, soweit tritt die Absolutheit oder schlechthinnige Unendlichkeit und Einheit des Gottesbegriffes zurück. Jedoch ist das nicht ein bloßer Rückschritt. Denn in der nun gewonnenen Form der Persönlichkeit vermögen sich die konkreteren göttlichen Eigenschaften, besonders die geistigen und ethischen bestimmter hervorzuthun, und insofern ist in dem Fortgang von dem unbestimmten Göttlichen, dem physisch gedachten Allgemeinen zur geistigen Einzelheit auch ein Fortschritt zu sehen.[1] Aber andererseits fehlt diesen polytheistischen Persönlichkeiten des Occidents die Absolutheit auch für die höheren nun möglichen Prädicate. Die Absolutheit steht außer und über ihnen, unpersönlich, z. B. als εἱμαρμένη da und sie reagirt dann gegen die Verendlichungen der Gottheit eben da am bestimmtesten, wo die Göttlichen Persönlichkeiten künstlerisch gestaltet am meisten die bloß allegorische Bedeutung abgestreift haben. Je mehr nun aber die Vernunft erstarkt, desto mehr macht sich die Idee der Absolutheit gegen die Vielheit der Göttlichen Persönlichkeiten geltend, ohne doch im Stande zu sein, das Eine Absolute auch persönlich zu denken. Denn so lange die Vermischung Gottes und der Welt nicht überwunden ist, so lange Gott oder das Absolute nur das universale Wesen der Welt selbst sein soll, ist es unmöglich, ihn persönlich zu denken. So fällt die schöne, reiche Götterwelt dem Skepticismus zum Opfer, der die Unvereinbarkeit der Absolutheit und der Persönlichkeit, welche für den heidnischen Standpunkt nothwendig vorhanden ist, aufdeckt. So werden auch diese scharf geschnittenen Göttergestalten in den Abgrund des Einen zurückgezogen, so daß, wo noch religiöser Sinn nachwirkt, das Alleine, τὸ ὄντως ὄν

[1] Das Orakel soll, während zuvor die Gottheit namenlos in dem Wehen der Eichenwipfel in Dodona verehrt war, geboten haben, dem Göttlichen Namen zu geben.

hier das Letzte ist, wie sich das in der Religionsphilosophie des Neoplatanismus vollzieht.

Ueberschaut man daher das occidentalische und orientalische Gebiet, so bewegt sich der religiöse Proceß des Heidenthums statt vorwärts in gerader Linie zu gehen, in einem Kreislauf. Die beiden wesentlichen Factoren des Gottesbegriffs, die Absolutheit und die Persönlichkeit, Substanz und Subject, treten im Heidenthum in entgegengesetzter Weise auseinander. Es faßt sie beidemal so auf, wie sie sich nicht einigen können,[1] aber andererseits ist es vom höchsten religiösen Interesse, daß das Göttliche als persönlich und daß es als absolut gedacht werde. Daher suchen diese beiden Factoren ihre Ineinanderbildung und Durchdringung, und eben dies bewirkt, daß die beiden Hauptgruppen der heidnischen Religionsgeschichte in einem Kreislauf versetzt werden. In dieser Unterwerfung unter die Noth des Kreislaufes läßt sich die unablässige Arbeit sowohl der menschlichen Vernunft als der göttlichen Regierung erkennen. Es vollzieht darin das Heidenthum zwar seine Widerlegung, aber ohne weiter zu kommen und im Stande zu sein, die Vermischung zwischen dem Göttlichen und der Welt aufzuheben, die der letzte Grund davon ist, daß Persönlichkeit und Absolutheit sich nicht finden können, sondern sich ausschließen müssen. Eine Einigung beider Seiten wird auf heidnischem Boden nicht erreicht, sondern nur ein Umschlagen von dem einen Extrem in das andere, und so langt jede der beiden heidnischen Hauptformen am Gegentheil dessen an, was ihr das Höchste und der Ausgangspunkt gewesen war. Die orientalische Form, ausgehend von einem tiefen Gefühl des unendlichen Wesens oder der Substanz langt an bei deren Leugnung, und es bleibt ihr nur eine entgötterte Subjectivität übrig, so in der chinesischen Religion und dem Buddhismus. Der Occident sein selbständiges Leben beginnend mit der Freiheit und Subjectivität langt bei der orientalischen Versenkung der Welt und der Freiheit in die Substanz des *ὄντως ὄν* an, womit das

[1] Nämlich die Persönlichkeit wird nur als endliche Individualität gedacht, die das Princip des Universalen, Absoluten außer sich hat, die absolute Substanz aber nicht als Aseität (mit welcher die Persönlichkeit wohl vereinbar wäre, wie in ihr das Causalprincip für Alles liegt, was nicht Aseität hat s. o. §§ 31. 32), sondern nur als das allgemeine Weltwesen selber.

orientalische Heidenthum begonnen hatte. Jede dieser beiden Hauptformen durchläuft einen langen Weg und erreicht höhere Cultur, aber so, daß beide Mal der Geist in unbefriedigte Armuth zurücksinkt. Während nun aber so diese beiden großen Massen trotz ihres Gegensatzes ineinander überschlagen, weil sie Gott und die Welt vermischen, sei es, die Welt pankosmistisch vergötternd, oder akosmistisch sie in Gott auflösend: so suchen zwar die dualistischen Religionen diesem Kreislauf zu entkommen, wenigstens diejenigen, welche den ethischen Gegensatz von Gut und Böse fixiren, wovon der physische Dualismus[1] nur ein Vorspiel ist. Sie bekleiden das absolut gute Wesen mit Persönlichkeit,[2] wenn auch noch nicht mit Allmacht, da sie vielmehr einen simultanen Gegensatz des absolut Guten und Bösen setzen, ein Gegensatz, den sie durch ihre Eschatologie, oder durch Hoffnung zu überschreiten suchen.[3] Aber erst in der hebräischen Religion suchen sich nicht bloß die beiden Factoren, Absolutheit und Persönlichkeit, sondern beginnen sich zu finden durch Einverleibung der ethischen Idee in die allmächtig gedachte göttliche Persönlichkeit. Der schlechthin Heilige, der zugleich allmächtig ist, kann und will auch in der Welt für die Heiligkeit einstehen, und eben damit leitet sich ein von Moment zu Moment fortschreitender, wenngleich zunächst nur idealer Proceß der zur Menschwerdung Gottes tendirenden Offenbarung ein.

2. Der hervorgehobene Grundfehler des Heidenthums ist aber ferner eine sehr reiche Quelle von anderen Verkehrungen des Religiösen und Sittlichen geworden. Aus der Zersplitterung der Gottesidee folgt unmittelbar, daß keine der persönlichen Gottheiten für die Eigenschaften, die ihr beigelegt werden, seien sie physischer oder logischer oder sittlicher Art, Absolutheit hat. Keine dieser Gottheiten ist in dem Heidenthum mit Allmacht ausgestattet, daher auch nicht mit Allgegenwart und Allwissenheit. Ebenso wenig kommt ihnen die Ewigkeit zu; denn wenn sie auch

[1] einiger niedriger stehenden Religionen, wie z. B. der slavischen und keltischen.

[2] So Ormuzd in der persischen, Allfadur in der germanischen Religion.

[3] Andere Religionen, wie die ägyptische, die syrische, phönicische, kommen nur zu einem successiven Dualismus, d. h. zu einem Alterniren des Sieges der guten und der bösen Mächte in jedem Jahrescyklus, — ein Kreislauf, der wieder jeden Fortschritt ausschließt.

z. B. in der hellenischen und germanischen Mythologie trotz der Verwundbarkeit und Leidensfähigkeit unsterblich sind, so sind sie doch nicht immer gewesen, sondern gewordene Götter, ja es droht ihnen nach dem Spruch des Schicksals der Untergang, wenn nicht ihres Daseins doch ihrer Herrschaft; ja in Indien haben sie selbst für ihre Existenz als besondere Wesen Buße zu thun. Die Einheit dagegen in die die Götterwelt zurückgeht, hat zwar Absolutheit, ist aber eine trostlose Leere und Oede, ohne Leben, Bewußtsein und ethischen Charakter. Das Schicksal ist zwar die absolute Macht, Göttern wie Menschen überlegen, aber blind, hart, erbarmungslos, es ist nur das unpersönliche Gesetz, die eiserne Naturnothwendigkeit, in welche nur dadurch ein Schimmer der Gerechtigkeit hereinfällt (z. B. in der *Νέμεσις*), daß, wie früher gezeigt, die Idee der Gerechtigkeit einen Zusammenhang auch mit dem Logischen und Physischen hat. — Weil dem Göttlichen im Heidenthum entweder die absolute Macht oder der absolut bewußte Wille fehlt, so erreicht dasselbe den Schöpfungsbegriff nicht. Wenn eine der indischen Kosmogonien sagt: „Es dachte" und aus dem Denken das Sein einer Welt ableitet, so verschwindet die scheinbare Erhabenheit dieser Vorstellung, wenn man bedenkt, daß das Gedachte, die Welt, es nur zu einer Scheinexistenz bringt, was ergänzend in anderen Kosmogonien zu Tage tritt, z. B. in dem täuschenden Spiegel der Maja, oder in Brahma's Weltopfer, wonach die Selbsttheilung des Göttlichen, also die bloße Negation das Princip der Weltentstehung sein soll. Das dualistische Element, das hierin liegt, hat sich dann in anderen Religionen zur ewigen Materie verdichtet, mag diese als das Urchaos gedacht sein, wie in der phönicischen, syrischen, hellenischen, römischen Religion, oder als die Riesenwelt wie in der germanischen. Auch die persische denkt die Gottheit nur als Welt bildend, läßt aber außerdem an dem Werk der Weltbildung die böse Macht mit der guten sich betheiligen. Zeruane Akerene, die oberste formale Einheit der beiden Principien scheint erst späterer Eintrag, vielleicht von außen her; das monotheistische Element im älteren Parsismus ist in Ormuzd enthalten, der als reiner Urgeist dastand, dem freilich schon eine Welt böser Geister, zunächst ohne Haupt gegenüber war. — Besonders aber hatte die Vermischung Gottes und der Welt, die dem Heidenthum gemeinsam ist, zur Folge, daß das

Unheilige von der Gottheit nicht konnte ferne gehalten werden. Zwar daß die Gottheit, zumal der König der Götter bei Hellenen und Römern Gerechtigkeit handhabt auf Erden, ist eine weitverbreitete Ueberzeugung. Aber als in sich heilig in positiv ethischem, nicht bloß negativem Sinn wird die Gottheit nicht erkannt. Das zeigt sich besonders in dem Neide der Götter. Sind sie auch der Hort der Gerechtigkeit im Verhältniß der Menschen unter einander (so sehr, daß eine Vermischung des Religiösen und Staatlichen herrschend wird und zwar in der Form, daß das Erstere in der Hauptsache Mittel für das Letztere ist), so sind sie doch eifersüchtig auf jede Annäherung der Sterblichen an die Hoheit, Macht und Würde der Götter. In dieser Hinsicht hat die Gerechtigkeit der Gottheit oder ihre Selbstbehauptung etwas Egoistisches noch nicht überschritten, obgleich sie dabei als mittheilend und gütig in so weit gedacht sein kann, als die Hoheit der Götter dadurch nicht verdunkelt, sondern bestätigt wird. Der Grund davon, daß die Selbstbehauptung der Gottheit diesen eifersüchtigen Charakter annehmen muß, wird darin liegen, daß genau genommen das Heidenthum über einen bloß quantitativen Unterschied zwischen Gott und den Menschen nicht hinaus kommt, und nicht erkennt, daß die Gottheit ihrer Hoheit, ja Einzigkeit durch die ihr allein und nothwendig zukommende Aseität schlechthin sicher ist.

Da Gottes Heiligkeit nicht erkannt ist, so muß es auch an dem Bewußtsein von der Bestimmung des Menschen fehlen. Das Heidenthum hat eine nur oberflächliche Auffassung vom sittlich Bösen und Unreinen, den Menschen Befleckenden. Denn abgesehen von den sittlichen Makeln mit denen die Götter nach der Mythologie behaftet sind, und in denen der Leichtsinn Entschuldigung findet, herrscht in der alten Welt eine physische Auffassung des Bösen in manchfaltiger Form. In den einen Religionen wird es mit der Endlichkeit identificirt, — so im Brahmanismus und Buddhismus; andere sehen es in der Materie oder dem Leib begründet, die dualistischen in einer bösen Gottheit und ihrem Reich. Auf der einen Seite gilt für böse oder für strafbare Schuld auch Solches, wobei der bewußte Wille nicht betheiligt ist (auch durch das Schicksal kann der Mensch in eine Schuld gerathen, die ihn unabwendbar mit seinem Geschlecht dem Untergange weiht), auf der anderen schreibt sich das Subject Tugend und Verdienst zu, wenn es gewisse

äußere Handlungen unterlassen oder gewisse äußere Werke vollbracht hat, so in den selbstgerechten Reden der abgeschiedenen Seelen vor dem Richter im Jenseits im ägyptischen Todtenbuch. Auf der einen Seite wird, was nicht böse ist, mehr gescheut als das Böse, z. B. Verunreinigung im Gebiet des Kastenwesens, und durch Verwechslung von sittlich Unheiligem mit physisch Unreinem wird die Menschheit zerklüftet; Nationalstolz und Nationalhaß sucht sich religiös zu legitimiren, ja es werden in den Ständen desselben Volkes unübersteigliche Scheidewände aufgerichtet, so daß die Idee der Menschheit dasselbe Schicksal hat, wie die Idee der Gottheit, in sich bestreitende Fragmente auseinander zu fallen. Auf der anderen Seite wird als gut oder gar als heilige Pflicht angesehen, was nicht gut, sondern unmenschlich und unsittlich ist. Das zeigt sich besonders in den heidnischen Culten.

Es fehlt dem Heidenthum nicht an Gottesdiensten, in denen die Huld der Götter gesucht wird, aber es ist nicht sowohl die Entlastung von Schuld, die Reinigung des Herzens, die in ihnen gesucht wird, als die Gunst der Götter und die Spendung von endlichen Gaben oder im besten Fall die Gewährung von Wohlfahrt für das bürgerliche Gemeinwesen. Nach dieser Seite liegt den heidnischen Gottesdiensten ein wenn auch nicht bewußter Egoismus zu Grunde: sie sind Mittel der Bestechung und Schmeichelei. Denn da die Gottheit nicht als heilig gedacht ist, so wird sie als zugänglich für solche Mittel vorgestellt und dem Menschen bleiben, da die Bestimmung der Gottähnlichkeit nicht ins Bewußtsein tritt, als höchste Zwecke nur endliche Güter übrig. Davon ist sowohl der Opfercultus als das Erforschen des göttlichen Willens im Orakelwesen beherrscht. Denn die gewöhnlichen oft mit mechanischer Genauigkeit gepflegten Culte sind wohl ein Ausdruck der Abhängigkeit von Gott, aber weniger der Dankbarkeit als des Verlangens, die Gunst der Wohlthaten spendenden Götter für die Zukunft zu erhalten. Die sittliche Bedeutung des Cultus, die Läuterung der Gesinnung und die Reinigung des Lebens, sowie die Entlastung von Schuld kommt wenig in Betracht. Die Sühnopfer nehmen eine ganz unbedeutende Stellung im Cultus ein. Allerdings wo großes nationales Unheil droht, da greift der erschreckte Weltsinn zu schauerlichen Opfern, so besonders bei den Phöniciern und Karthagern noch in späterer Zeit. Auch scheint es, daß

in älteren Zeiten bei Griechen und Römern mehr als später das Schuldbewußtsein, das Gefühl der Trennung von Gott durch Sünde schwer auf den Gemüthern lag und das Theuerste (nicht etwa bloß Feinde wie bei den Germanen) zur Sühne zu opfern bereit war. Menschenopfer scheinen im früheren Alterthum weit mehr als später verbreitet gewesen zu sein. Aber immer zeigt sich hierin die Neigung, entweder die Schuld des Bösen außer sich zu verlegen oder doch das Opfer außerhalb der eigenen Person zu suchen. Wo aber das Opfer auf die eigene Person übernommen wird, da wird die Schuld wenigstens außerhalb der Seele selbst, in dem Leibe gesehen und durch negative, zerfleischende oder lebenzerstörende Askese zu tilgen gesucht; oder kleiden sich die Lüste des Fleisches in das Gewand der Frömmigkeit und fordern oder bringen das Opfer der Unschuld zur vermeintlichen Ehre der Götter; so besonders in Religionen, wo die obersten Gottheiten in die beiden Geschlechter auseinandergetreten sind, in Mittelasien, Syrien, Aegypten. Eine andere Gestalt würde das Opferwesen haben annehmen müssen, wenn die Erforschung des göttlichen Willens im Orakelwesen mehr ethischen Charakter getragen hätte. Aber dasselbe diente in seiner reichen Verzweigung wieder mehr den endlichen Zwecken der Einzelnen und der Gemeinschaften. Ein Fortschritt zur Offenbarung einer zusammenhängenden sittlichen Lebensordnung für Ehe, Familie, Erziehung der Jugend findet sich nur theilweise in den heidnischen Religionen und ist versetzt mit starken Verfälschungen des sittlichen Bewußtseins; so in Beziehung auf das Recht der Persönlichkeit dem Staate gegenüber sowohl im Occident als im Orient, nur daß hier der Staat in dem orientalischen Despoten gipfelt, im Occident das Gemeinwesen für das höchste Gut gilt, dem gegenüber die Einzelnen nicht die Selbständigkeit sittlicher Selbstzwecke behaupten. Bei den Römern hat der Vater Gewalt über Leben und Tod der Kinder. Fast rechtlos endlich sind die Sclaven, die zu den Fundamenten des antiken Staatswesens gehörten.

Gleichwohl hatten die erwähnten heidnischen Nationen alle ihre Blüthezeit, die länger oder kürzer dauerte und zum Theil unvergängliche Werke schuf besonders in Kunst, Wissenschaft und Recht. Diese Blüthezeit hing mit einem noch festen frommen Glauben zusammen. Dieser war die Wurzel der Begeisterung für alles Große was diese

Nationen producirten. Aber unwiderstehlich vollzog sich der oben geschilderte den Glauben auflösende Proceß und zerstörte die Basis des antiken Volkslebens. Der Glaube schwand, daß die Götter den zu ihnen Flehenden hören. Während die öffentlichen Gottesdienste ihren gewohnheitsmäßigen Fortgang hatten, zersetzte Aufklärung und Skepsis die private Religion, Surrogate wurden in Mysterien, bald in endloser Religionsmengerei nach Zufall und Belieben gesucht, aber ohne anderen Erfolg als den der religiösen ja auch sittlichen Verwilderung. Die alten Völker, nachdem sie den geistigen Reichthum, mit dem sie begabt waren, herausgesetzt hatten, waren ohne Kraft der Selbstverjüngung, fühlten sich arm, öde, absterbend. Zur Zeit des römischen Weltreiches war das Gefühl verbreitet, die Welt sei ins Greisenalter getreten. Die sonst lebensfrohesten Nationen wurden von einem Ueberdruß am Leben ergriffen; ihre Weisen priesen den Tod als ihren Trost, als das größte Gut aber, nicht geboren zu sein.

Zweites Hauptstück.

Die Religion des Alten Testaments.

§ 67. Das Charakteristische der hebräischen Religion, ihre Grundlegung und ihre Stufen.

Die hebräische Religionsgeschichte steht dadurch einzig da, daß hier der Entwickelungsgang der Offenbarung, der sonst allerwärts wenn auch angelegt, doch nur nach einer Seite fortgeführt und früher oder später in Stocken gerathen, ja rückläufig geworden ist, ohne solchen Rückfall stetig fortschreitet, bis er sein Ziel erreicht. Das ist aber in dem erwählten Volke bewerkstelligt durch die große Bestimmtheit, mit der hier das Gottes- und Weltbewußtsein sich scheidet, und erst auf Grund des Unterschiedes aufeinander bezogen wird. Hier offenbart sich Gott als den allmächtigen Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, und bethätigt sein Regiment durch immer neue Mittheilung, vor Allem durch die Offenbarung der Heiligkeit Gottes, auf der sich die Gesetzgebung aufbaut. Auf dem Boden des Bewußtseins von der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit erwächst die Prophetie.

Literatur: Hävernick, Vorlesungen über die Theologie A. T. 1848. Oehler, Alttestamentliche Theologie. 2 BB. 1873. Schultz, Theologie des A. T. 2 BB. 1869. A. 2. 1879. Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott. 3 BB. 1871—74. Hengstenberg, Christologie des A. T. 3 BB. A. 2.

1. Mit dem reinen unbedingten Abhängigkeitsbewußtsein, wenn es festgehalten und sein Inhalt denkend fixirt wird, ist ein Monotheismus gegeben und für ein wahres Freiheitsbewußtsein die Möglichkeit gepflanzt. Da kann dann auch Gott nach seinem ethischen Wesen sich offenbaren. Wenn der Mensch Gott als den allmächtigen[1] erkannt hat und nicht bloß ihm gegenüber sich abhängig fühlt, sondern auch abhängig sein will, so verlangt er nach einer Kunde von dem Willen seines allmächtigen Herrn, um jene gewollte Abhängigkeit im Leben durchzuführen. Denn das steht dem Frommen fest, daß der Allmächtige auch zu gebieten, der Mensch zu gehorchen hat, was immer auch das Gebot sei,[2] und daß er Gott verantwortlich ist.[3] So bildet sich auf dem Grunde der erkannten göttlichen Allmacht und der gewollten Abhängigkeit von ihr die Empfänglichkeit für die Offenbarung des göttlichen Willens, möge nun dieser die Forderung sein, etwas zu leisten oder etwas zu erwarten und zu empfangen. Wiederum aber, wenn Gott nach seinem ethischen Wesen sich offenbart, so wirkt das entscheidend auf die Befestigung und Schärfung des Monotheismus zurück, weil sich damit erst der Gottesbegriff bestimmt über den Naturcharakter erhebt.[4] Zwar keiner der heidnischen Religionen fehlt ganz und gar die Idee einer Gemeinschaft Gottes und des Menschen; denn ohne sie wäre nichts

[1] 1 Mos. 17, 1.

[2] 1 Mos. 22 (Opferung Isaaks).

[3] 1 Mos. 18, 25.

[4] Ist Gott überwiegend nur erst als Allmacht erkannt, so liegt darin allerdings Gottes Erhabenheit, welcher gegenüber der Mensch sich nur als Staub und Asche fühlt 1 Mos. 18, 27. Aber hierin für sich wäre nur die Unnahbarkeit, die negative Seite der Heiligkeit enthalten, welche über den physischen, eifersüchtigen, zerstörenden Charakter der Gottheit nicht hinaushöbe. Dieser wird erst überschritten, wenn Gott dem Menschen auch eine unendlich werthvolle Aufgabe stellt und ihm dadurch selbst einen höheren Werth beilegt. 1 Mos. 12. 18. 22. Einer sittlichen Aufgabe aber kann der Mensch nur gewürdigt werden, wenn Gott auch im positiven, ethischen Sinn heilig in sich selbst ist. Erst die sittliche Bestimmung des Menschen macht Raum für eine des Menschen Existenz sichernde Gemeinschaft Gottes.

von Religion da, ja auch Vorspiele der Idee gottmenschlichen Lebens, in der die Gemeinschaft Gottes und des Menschen culminirt, fehlen bei keiner der höher entwickelten Religionen (S. 679 f.), sei es in der Form der Incarnation des Göttlichen, oder in der Form der Gottwerdung des Menschen. Aber das sind dort verfrühte Blüthen der Phantasie, ruhend auf dem Grunde einer nur quantitativen Unterscheidung Gottes und der Welt. Sie lassen es an der tieferen Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen wie an der ethischen Vermittelung des Unterschiedes fehlen, ohne die eine wahre Einigung nicht möglich ist. Die Phantasiegebilde, wenn sie gleich nicht ohne Ahnungen der Wahrheit sind, haben daher nicht Kraft noch Bestand. Die hebräische Religion dagegen ist zu einer reichen Entwickelung und wirklichen Geschichte dadurch gekommen, daß der Unterschied zwischen Gott und der Welt hier klar und bestimmt zur Anerkennung kommt, die Erkenntniß des Unterschiedes aber, ja weiter hin des Gegensatzes zwischen Gott und den Menschen das Bedürfniß einer Vermittelung, das Verlangen nach der wahren Einheit zu wecken im Stande ist. — Mit dem bloßen Monotheismus für sich ist dieser Unterschied noch nicht gegeben; auch pantheistische und emanatistische Systeme beanspruchen monotheistisch zu sein. Erst die Kraft des reinen absoluten Abhängigkeitsbewußtseins kommt darüber hinaus, Gott nur als ein mit dem Endlichen gleichartiges höchstes Wesen zu denken, erfaßt den Gedanken des durch sich selbst seienden absoluten Wesens, während alles Andere nicht durch sich ist. Damit wird der Schöpfungsbegriff möglich, der dem ganzen Heidenthume fehlt und bereits in sich schließt, daß Gott eine einzigartige Erhabenheit hat, aber auch gütig und mittheilsam ist, namentlich dem Menschen Gutes gönnt.[1] Kommt nun auf dieser Basis die bestimmte Erkenntniß Gottes als des im positiven Sinne Heiligen dazu, so befestigt sie einerseits den Monotheismus und den Unterschied Gottes und der Welt, fügt aber zugleich das Bewußtsein eines neuen Bandes bei, nämlich zu dem der physischen Abhängigkeit das ethische Band der unbedingten Verpflichtung und der Bestimmung zu ethischer Gottähnlichkeit.[2] Umgekehrt, wo nicht das reine Abhängigkeitsgefühl von Gott, die Demuth, die Basis ist, da kann auch

[1] 1 Mos. 1, 26—31.

[2] 3 Mos. 11, 44. 45 vgl. mit 1 Mos. 1, 26 f.

das ethische Bewußtsein sich nicht rein und kräftig erheben; denn da wird ein falsches Freiheitsgefühl der Religion in den Weg treten, von dem Urguten aber trennen. Das zeigt sich selbst an den edleren Gestalten des Heidenthums und ihrem Welken. Nicht alle außertestamentlichen Religionen sind eudämonistisch, nicht alle machen Gott nur zum Mittel des menschlichen Wohlseins. Auch bei den Persern bildet das Göttliche das Primitive, der Mensch ist Gottes Diener und Mitarbeiter. Aber das Bewußtsein der Abhängigkeit von Ormuzd ist in der älteren Zeit dadurch verunreinigt, daß er nur der Weltbildner, der höchste der Geister, in der späteren von strenger dualistischer Form dadurch, daß er selber gebunden ist durch ein feindliches, göttliches Princip, wodurch der Ehrfurcht und dem Vertrauen die Unbedingtheit genommen, für ein falsches Freiheitsbewußtsein aber, wie für das Abladen der Schuld auf Mächte außer dem Menschen ein weiter Spielraum gegeben wird. Dagegen auf dem Boden der hebräischen Religion kommt jener Dualismus böser, unheilvoller und guter Mächte, der von den ethischen Religionen immer nur entweder in die Welt, oder in Gott verlegt, aus dem Innersten des Menschen aber hinaus gehalten wird, und so ein unlösbares Räthsel bleibt, zu seinem Selbstverständniß. Hier wird, — die Heroen des hebräischen Volkes ertragen es, — der Dualismus übernommen in den eignen Geist. Hier wird erkannt: die Wahrheit ist, daß der Mensch entzweit ist mit sich und der Welt, weil er von Gott getrennt ist durch die Sünde, in der auch der Grund des Uebels liegen müsse.[1] Die hierin liegende Demüthigung dient nun aber auch neuem Fortschritt. Der aufrichtige Sinn, dessen Blick durch das Gesetz geschärft, zugleich die eigene Niedrigkeit und die hohe Bestimmung erkennt, wird hier auch mit einer nicht täuschenden Hoffnung auf die Vollendung der Dinge durch Versöhnung und Erlösung aufrecht erhalten und belohnt.[2]

2. Der Stufen der hebräischen Religion sind es drei.[3] Erstens die patriarchalische, wo die Idee Gottes als der Allmacht, (Elohim, Eleljon, El schaddai) vorhanden ist, der subjectiv das absolute Abhängigkeits-

[1] Der Inbegriff des Uebels ist dem A. T. der Tod, der aus der Sünde stammt 1 Mos. 3.

[2] 1 Mos. 3, 15. 9, 12. 12, 3. 21, 12. 49, 10. 18.

[3] vgl. § 61.

gefühl, Demuth und Willigkeit zu allem Gehorsam entspricht.[1] In kindlicher Frömmigkeit steht da der Mensch vor Gott und erfreut sich seiner Nähe. Ein ausgebildetes Sündenbewußtsein ist so wenig da, als eine konkrete Gesetzgebung. Aber der Mensch will nicht willkürlich sein Gesetz machen, sondern ist bereit, dem Willen Gottes, je nachdem derselbe offenbar ist, zu gehorchen und sich schlicht und treu daran zu messen. Ganz fehlt das Gesetz auf keiner Stufe; schweigt doch auch bei den Heiden das Gewissen nicht. Aber das Gewissen bleibt in den ethnischen Religionen als gesetzgebendes vielfach gebunden und verschlossen; wie ein unstät flackerndes Licht leuchtet es nur unsicher. In Israel tritt dagegen zweitens durch die Offenbarung Gottes als des Heiligen[2] an Mose das Gewissen heraus in objectiver wenngleich nationaler fester Gestalt, und in diesem göttlichen Gesetz erkennt sich das innerste und beste ideale Leben des Volkes wieder.[3] Die heilige Persönlichkeit Gottes, die Moses der Träger einer neuen Offenbarung erkennt, wird zum Urbild oder Gesetz für das Volk gewonnen, das in all seinem Thun seine Heiligkeit abbilden soll. „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig",[4] dies Wort ist Grundton, ja Princip und Summa des ganzen Gesetzes, in Beziehung auf den Cultus (heilige Personen, Handlungen, Orte und Zeiten), auf die Volksordnung und das private Leben. Des Volkes Aufgabe ist nun, die göttliche Heiligkeit in einem heiligen Staate, der Theokratie, abzubilden, unter Verheißung von Blüthe und Segen auch im äußeren Leben. Unter David war die Theokratie fest gegründet, unter Salomo wendet sich die Freude an dem Gewonnenen zur Contemplation, zur Erforschung und Bewunderung der göttlichen Weisheit. Die natürliche Offenbarung in der Weltschöpfung[5] und die zweite des Gesetzes werden auf einander bezogen, in ihrem Verhältniß und Zusammenhang erforscht, und auf Ein Princip, die göttliche Weisheit, zurückgeführt. Damit daß die innere Güte und Weisheit des Gesetzes erkannt wird, beginnt der hebräische Geist über die nur äußere Autorität und Posi-

[1] 1 Mos. 17, 1 vgl. 17, 10. Kap. 22.

[2] Des Reinen aber nicht Verzehrenden 2 Mos. 3, 1—5. Kap. 19.

[3] 5 Mos. 30, 12. Ps. 19. 103. 119.

[4] 2 Mos. 19, 6. 3 Mos. 11, 44. Jes. 6, 13.

[5] Sprüchw. 8. Ps. 19.

tivität des Gesetzes hinaus zu schreiten. Es wird erfahren, daß das Gesetz Wiederklang findet und finden muß im Herzen der Frommen, und in den Psalmen ertönen helle Laute der Lust und Freude an dem Gesetz.[1] Die Offenbarung in der Natur und die im Gesetz werden als zusammengehörig erkannt. Der Begriff ihres Verhältnisses ist, daß die Natur das bereite dienstwillige Mittel zur Verwirklichung des Guten, zur gerechten Belohnung und zur Bestrafung des Bösen ist.[2] Nun findet aber die Betrachtung auch schreiende Widersprüche gegen die gute Ordnung in der Welt. Die Natur bleibt ihrem Gesetz, dem Willen Gottes gehorsam, der Mensch aber nicht. Noch mehr: der Weltlauf widerspricht scheinbar der Gesetzesoffenbarung mit ihren Verheißungen, der Gerechte leidet, der Ungerechte blühet.[3] So führt die betrachtende Weisheit, wie zur Erkenntniß der idealen Zusammengehörigkeit des Gesetzes und der Natur mit ihren Gütern, so auch zur Erkenntniß der noch vorhandenen Dissonanz in der Gegenwart, zu der Einsicht, daß die Werke Gottes noch nicht vollendet sein können, also Gottes weisem, allmächtigem Wirken die Lösung des Räthsels vorbehalten bleibt. Besonders weist die vergeltende Gerechtigkeit in eine Zukunft, wo die Harmonie zwischen beiden Offenbarungen eine vollkommene sein wird.[4] Das ist der Gang bei den Hebräern, in welchen der Erkenntnißtrieb vorwaltet. Andere, in denen das sittliche und religiöse Bewußtsein kräftiger ist, achten auf den Widerspruch, der noch stattfindet zwischen dem Gesetz und der sündigen Wirklichkeit des Volkes selber. Da nun aber jenes doch Gottes Wille ist, der unbedingt auf die Verwirklichung zielt, welche es nicht findet, so ist gleichsam die Ehre des Gesetzes, ja Gottes selbst, bei diesem Zustand betheiligt. Dazu kommt, je weiter die Frommen eindringen in das Wesen des Gesetzes, desto mehr richtet sich der Blick auf die Forderung innerer Heiligkeit statt bloßer Legalität. Ein zerschlagenes Herz ist mehr als Schlachten von Opfern; Ablassen vom Bösen ist das wahre Fasten.[5] Aber gleichen Schrittes hiermit wächst auch die Er=

[1] Z. B. Ps. 19. 103. 119.

[2] Z. B. Ps. 19, 12. vgl. 5 Mos. 28, 30

[3] Ps. 49. 73; das Buch Hiob, die Sprüchwörter und der Prediger.

[4] An die Gewißheit von Gott als dem gerechten Richter schließt sich später die Ankündigung des großen Gerichtstages Jehovas an.

[5] Z. B. Jes. 1. Joel 2, 13. Ps. 50. 51, 18. 19.

kenntniß der Unheiligkeit, der Macht der Sünde, ja der Schwäche des nur gebietenden Gesetzes dieser Macht gegenüber. Die gesetzlichen Sühnmittel, Opfer, levitische Reinigungen und dgl. genügen dem erwachenden Bedürfniß einer tiefer gehenden Versöhnung nicht, und so beginnen die Erleuchtetsten durch die Wirkung des Gesetzes getrieben einen anderen Bund als den Gesetzesbund zu hoffen, einen neuen, ausgestattet mit der Kraft, die Gewissen dauernd zu entlasten, die Herzen rein und zum Guten willig zu machen. Das führt zur dritten Stufe. Diese mußte den Fortschritt in Beziehung auf die Gottesidee enthalten, daß Gott nicht bloß heilig ist als gesetzgebender und vergeltender, sondern auch als der das Gute rein und schlechthin Wollende, daher es auch in der Welt Pflanzende und auch darin insofern Gerechte, als er dabei sich selbst gleich bleibt (s. o. S. 309 f.).

§ 68.

Die hebräische Religion ist durch die Geschichte und die Prophetie Israels zu Einer großen Weissagung auf die Vollendung der Offenbarung und Religion geworden.

Literatur; Hengstenberg a. a. O. III. Anhang. A. 2. Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagungen. Riehm, Die messianische Weissagung 1875. Bertheau, Jahrbücher f. deutsche Theol. V. 1860: Die altest. Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit.

Anmerkung. Es ist Realweissagung durch Thatsachen und Personen (Typus) und Weissagung durch das Wort (Prophetie im engeren Sinn) zu unterscheiden. Auch die erstere ist in Betracht zu ziehen, schon weil die letztere auf dem Grunde der Geschichte und Führung des Volkes sich erhebt, aus ihr als einem Angeld für die Zukunft einen guten Theil ihrer besten Kraft zieht, sie treu im Gedächtniß bewahrt und in sie sich versenkend befähigt wird, zu erkennen und auszusprechen, wohin die weiteren Führungen Gottes zielen. Selbst die Form, in der die Wortweissagungen verkündet werden, schließt sich an das vom Volk schon Erlebte an. Es ist dabei eine Grundvoraussetzung, die durch das ganze A. T. sich hindurchzieht und nur aus dem Bewußtsein eines stetigen Lebensverhältnisses zwischen Gott und den Israeliten sich erklärt, daß Gott gleichsam möglichst Weniges allein wissen will, seinen Freunden nicht vorenthalten kann, was er vorhat, daher bevorzugte Männer seine heimliche Weisheit wissen läßt und ihnen ein göttlich-menschliches Wissen von Wahrheiten und von Dingen mittheilt, die sich auf die Verwirklichung des Reiches Gottes beziehen, dieses höhere Wissen dann aber auch zum besten ihres Kreises verbreitet sehen will.[1]

[1] 1 Mos. 18, 17. Ps. 51, 8. 40, 6 ff. Jes. 41, 22—26. 43, 9. 45, 19—21.

1. Während der Name „Seher“ [1] sich auf Endliches bezieht und noch mit der Mantik zusammenhängt, so ist für die Propheten der Hauptname נָבִיא. Ein Vorherwissen, das sich auf Anderes, als die Religion bezieht, wäre es noch so genau, kann auch auf natürlichen Kräften der Divination, statt in Gottes Geist ruhen, daher in solchen Dingen auch Irrthümliches sich einschleichen kann. [2] Aber wenn allerdings im hebräischen Volk die Vorhersagung eine Beziehung auch auf die Schicksale dieses einzelnen Volkes hat, so ist doch in seiner Einzelheit eine universale Beziehung eingehüllt, und z. B. bei Joel, Micha, Jesaia wird der Blick immer mehr entschränkt. Und wie schon die Erwählung dieses Stammes einen universalen Zweck ankündigte, so führt die weitere Geschichte bereichernd dahin zurück. Bei den höchsten Producten der Prophetie finden wir ferner auch am meisten klare Besonnenheit, eine reine Erhebung und Steigerung des höheren Selbstbewußtseins, wodurch sie für Mittheilungen über die Zukunft des Reiches Gottes befähigt werden. Jedoch nicht eine Historiographie a priori bis ins Einzelne wie Manche wollten, ist bei ihnen zu finden, so wichtig ihnen die Geschichte ist; das brächte etwas Doketisches mit sich, und Solches zu fordern, hieße die Auslegung auf Irrwege führen. Richtig erklärt zeigen die Propheten keineswegs schon eine konkrete Geschichte der Zukunft, sondern sie lassen Dunkelheiten in Menge übrig. Ja sie reden großentheils unter der als selbstverständlich vorausgesetzten Clausel, daß die künftige religiöse und sittliche Beschaffenheit des Volks den von der Prophetie angekündigten Erfolg nothwendig oder zulässig mache, und so sind ihre Vorherverkündigungen von historischen Ereignissen vielfach hypothetisch. [3] Locale und temporelle Verhältnisse bilden ferner den Rahmen, ja das Kleid, oder sagen wir lieber, um die Absichtlichkeit in der Wahl der Ausdrucksweise auszuschließen, den Leib, [4] den die neuen prophetischen Anschauungen sich aneignen aus dem gegebenen natürlichen oder geistigen Stoffe. So falsch aber die Meinung wäre, die Propheten haben ihre Ideen bestimmt unterschieden von dem Bild oder Leib,

[1] 1 Sam. 9, 10.
[2] Tholuck a. a. O. S. 105 ff. 138 ff.
[3] Vgl. Bertheau, Jahrbücher f. deutsche Theol. Bd. 5. 1860 a. a. O.
[4] § 60, 5.

den sie dafür schaffen, so daß sie zuerst die Idee rein für sich gehabt und dann eingekleidet hätten, so war doch die schaffende Idee an sich von deren Leibe verschieden, und daß ihnen nicht sowohl an dem Bild, welches Darstellungsmittel ist, als an der Idee gelegen war, erhellt daraus, daß dieselbe Idee in sehr verschiedener Einkleidung nicht nur bei verschiedenen Propheten, sondern bei einem und demselben vorkommt. Darin zeigt sich doch eine Unabhängigkeit des Inhalts von der Form, und an letzterer zugleich die Spur menschlicher Function, worauf auch die Grade der prophetischen Klarheit hinweisen.

Der unhistorischen Auffassung der Prophetie stellte sich nun aber wieder eine andere, wesentlich deistische entgegen, die in der Prophetie nur rein menschliche Producte sah. Man leitete ihre Vorhersagungen aus rein menschlicher Intelligenz und Reflexion, aus einem hellen, politischen Blick und combinatorischer Kraft ab; oder man entkleidete sie durch das Mittel der Auslegung alles konkreten Gehaltes, den man lediglich der orientalischen Phantasie zuschrieb. Was man übrig ließ, waren dann allgemeine religiöse Sätze, z. B. daß das Gute nicht unterliege. Damit wäre der Begriff der Weissagung fast gänzlich aufgehoben, und aus den Propheten hätte man bloße Volkslehrer gemacht, wozu doch schon ihr äußeres Auftreten nicht stimmt. Mußte man aber endlich dem Thatbestand gegenüber anerkennen, daß die Propheten auch Bestimmteres, auf die Geschichte der Religion Bezügliches ankündigten, sei es Trübsal oder Freude, so sagte man: die Prophetie sei nur Ausdruck des Bewußtseins von der Strafgerechtigkeit Gottes, angewandt auf den vorhandenen sündigen Zustand, oder Ausdruck der Sehnsucht aus düsterer Gegenwart; des lebhaften Verlangens, das sich eine tröstliche Zukunft ausmale. Daß diese Gemüthsbewegungen mitzuwirken hatten, darf nicht geleugnet werden; aus dem Schmerz und Zwiespalt der gesetzlichen Stufe erhebt sich die Prophetie zu der höchsten Höhe; aber sie überhaupt auf solche natürliche, psychische Bewegungen reduciren, hieße wiederum sie leugnen. Wenn sie ist, so kann sie nicht eine bloß menschliche Function sein; ist doch selbst die Religion überhaupt unmöglich als bloßes Product des Menschen anzusehen. Da sich nun aber im A. T. unleugbar überraschende Vorhersagungen finden, die in ein farbloses Allgemeines sich nicht auflösen lassen, vielmehr eine sehr bestimmte Beziehung auf

die künftige Geschichte der Religion und des Reiches Gottes haben, z. B. Israels Bedeutung für die Religionsgeschichte, die Idee des Messias: so bleibt nur übrig, die Prophetie als eine dem Werden der Religion und Offenbarung wesentliche Erscheinung anzuerkennen, und sie nach Gehalt und Bedeutung zu erforschen.

2. Im weiteren Sinn kann man schon die ganze alte Religionsgeschichte überhaupt eine Weissagung auf die Vollendung der Religion, d. i. der Einheit Gottes und des Menschen nennen. Wie schon die niedrigeren Stufen im Leben der Natur gleichsam weissagend sind für die höheren, und schon etwas von einem Typus, den die Natur erstrebt, andeuten, so zeigt sich dasselbe Gesetz in der Religion. Selbst die Naturreligionen enthalten schon Andeutungen von Geistigem, ja wie wir sahen, von einer Einheit des Göttlichen und Menschlichen. Das Werk der göttlichen Weltregierung steht nicht still bis zur Vollendung und die Verkettung der Geschichte, die Einheit des Weltzieles in aller Manchfaltigkeit der Gestaltung der Welt zeigt sich eben darin, daß in dem Früheren schon die Schatten erkennbar sind, welche von den kommenden höheren Thatsachen vorausgeworfen werden. Wir betrachten zuerst die Typik.

Ihr wissenschaftlicher Gedanke ist: die göttliche Idee der Welt und Menschheit ist von Anfang an so sehr durch die Idee der Vollendung bestimmt, daß richtig verstanden, der Einheit der Welt gemäß, Alles seine Beziehung auf die Vollendung des Reiches Gottes durch die Vollendung der Offenbarung und Religion an sich tragen muß. Die Natur wird so selber als Symbol von Höherem, Geistigem verwendbar, wie das in so vielen Gleichnissen Jesu sich zeigt.[1] Von der H. Schrift selbst wird diese Anwendung als Aussprechen dessen, was in der Welt von ihrer Grundlegung an verborgen war, bezeichnet, gleichsam als ihr Geheimsinn.[2] Es findet nach der Betrachtung der Typik eine Identität der Gesetze in den niedrigeren und höheren Gebieten statt, so daß das Höhere als die wahre,[3] vollkommene Erscheinung desselben Gesetzes oder Verhältnisses gefaßt wird, das sich auf tieferer Stufe ankündigte. So ist die Typologie Demjenigen zugewandt, was schon vor dem Erscheinen der abso-

[1] Z. B. Joh. 15, 1. 12, 24. 10, 1 ff. Matth. 13.

[2] Matth. 13, 35.

[3] Joh. 15, 1: ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή; ebenso 6, 32. 10, 11. 4, 14.

luten Religion ihr in der Welt der Natur befreundet ist, und so bildet sie das richtige Gegengewicht gegen einen absolut supernaturalen Wunderbegriff; sie vertritt die Stetigkeit der Offenbarung und die Einheit der Welt. Dasselbe wiederholt sich dann in der Sphäre der Menschheit. Da werden die heiligsten menschlichen Verhältnisse, die Ehe, Familie, die bürgerliche und staatliche Gemeinschaft als symbolische Ankündigungen Desselben erkannt, was im religiösen Gebiet zu seiner vollkommenen Darstellung gelangt, z. B. Christus ist der Bräutigam der Menschheit, König der Könige oder das die Gemeinde als seinen Leib bewegende und regierende Haupt.[1] Was so irdischen Verhältnissen, z. B. dem Königthum, von typischer Bedeutung anhaftet, daran haben dann auch die Vertreter solcher Verhältnisse Antheil. Je mehr daher einer die Idee des Königthums darstellt, desto mehr wird er auch, wie schon in der Prophetie selbst geschieht, als reales, wenngleich unbewußtes Vorbild des noch Höheren können angesehen werden, das zu erwarten ist, z. B. David als Typus des messianischen Königs, da er den königlichen Geist mit dem prophetischen eint. So kann man wohl sagen, daß es (wie in der That das A. T. es ansieht) auch typische Personen gibt, Propheten, Könige, Priester, Vorbilder der urbildlichen Gestalt des Vollenders der Religion und des Reiches Gottes. Und wenn die Personen es nicht wären, so wäre es doch das Amt. Die ältere Theologie, welche besonders die Typologie freilich oft spielend cultivirt hat, hatte in dieser Form etwas von dem, was wir jetzt das allmähliche, stete Werden der absoluten Religion nennen. Eben deswegen sind auch Anstalten typisch für die Vollendung der Religion, so besonders der Opfercultus und das Heiligthum, wie der Hebräerbrief ausführt. Letzteres ist der Ort, wo Gottes Gegenwart ist; in vollkommener Weise aber wohnt er in seinem lebendigen Tempel, dem Menschensohn.[2] Die Opfer aber drücken als Bundes- und Friedensopfer die Gemeinschaft der Menschen an Gottes Tisch aus; das ist Vorbild der vollkommenen Gottesgemeinschaft, wie sie in dem heiligsten Acte des Cultus des neuen Bundes sich vollzieht.[3]

[1] Matth. 9, 15. Offenb. 21, 9. 17, 14. Eph. 5, 23 ff.

[2] Joh. 2, 19 vgl. Offenb. 21, 22.

[3] Aehnlich das Manna Joh. 6, 31. 49. Offenb. 2, 17. Auch die Sündfluth und der Durchgang durch das rothe Meer wird als Typus der Taufe behandelt 1 Petr. 3, 21 und 1 Kor. 10, 2. 3.

Noch bestimmtere Beziehung auf den Vollender der Religion als Erlöser von der eingetretenen Sünde haben die Sühnopfer. In dem Allen kündigt sich vom höchsten Standpunkt aus betrachtet, die absolute Religion an, und zwar als Vollendung des Angefangenen, die in innigem Bund und in Freundschaft steht mit der Welt der ersten Schöpfung und der Geschichte, den Gesetzen oder Ordnungen in ihr. Es zeigt sich darin, daß die erste Schöpfung und die vollendete zweite Werk eines und desselben göttlichen Offenbarungsprincips sei; daß, was der Zeit nach so spät kam, der Idee und Kraft nach das Erste war, und daß das Princip der absoluten Religion, von Anfang an wirksam sich selbst die Vorbereitungen seines vollkommenen Erscheinens setzte, und durch seine unvollkommenen Daseinsformen sich zur adäquaten oder höchsten fortbewegte. Und sofern solche lebendige Präexistenz des Princips der vollkommenen Religion zu deren Begriff selbst gehört, insofern ist in der Typik ein wichtiges und nothwendiges Moment ausgesprochen, das zur Lehre von der geschichtlichen Vorbereitung der vollkommenen Religion gehört. Irrthümlich freilich wäre die Meinung, es könne oder solle durch Darlegung des Typischen als einer Realweissagung ein eigentlicher Beweis für die absolute Religion geliefert werden. Im Gegentheil wird der Schattenriß erst recht verständlich durch das Urbild. Dagegen gehört es zum Vorrecht der absoluten Religion, die ihren Beweis bei sich selber hat, und zu ihrer Aufgabe, ihr Eigenthumsrecht auch an die ganze Vorzeit nachzuweisen. Ebenso würde die Typologie fehl greifen, wenn sie ihren Stoff so behandelte, als sei etwas nur geschehen, um das Künftige vorzubedeuten. Das wäre falsches Aufsuchen der Teleologie und würde die historische Auffassung bedrohen. Typus ist vielmehr etwas nur dadurch, daß es nicht bloß Typus ist, nicht bloß Mittel, um ein Anderes als es selbst ist anzudeuten, sondern daß es an seiner historischen Stelle seine Bedeutung hat. Typik ist nur möglich auf Grundlage der Geschichte. Aber alle bedeutungsvolle Geschichte weist vorwärts und hat eine Beziehung auf die Vollendung;[1] namentlich jede neue Offenbarung vor der höchsten ist ein neues Unterpfand ihres Fortschreitens dem Ziel entgegen.

[1] Vgl. Schleiermacher, Christl. Glaube Bd. II. § 89, 3.

3. Während nun die Typologie vornehmlich auf die Aehnlichkeit des Früheren und des Späteren blickt und dadurch die innere Verkettung der Geschichte ins Licht stellt, so ist umgekehrt auch der Unterschied, genauer die Unvollkommenheit der früheren Stufe und das Gefühl derselben der negative Factor der Fortbewegung. Auch dieses zeigt sich ganz besonders in der Religionsgeschichte des A. T. Denn das Bewußtsein des Mangels der bisherigen Stufe, wieviel sie auch schon enthalte, oder der unvollkommenen Wirklichkeit ist die psychische Vorbereitung oder Voraussetzung der Weissagung im engeren Sinn gewesen. So stehen sich Typik und Weissagung entgegen. Jene sucht die Aehnlichkeiten der Stufen auf und will die Continuität, diese will verschiedene neue Stufen. Es ist daher nicht richtig, noch für die Erkenntniß des geschichtlichen Fortgangs förderlich, alle Weissagung in Typen aufzulösen.[1] Ohne die Wortweissagung kann aus der Typologie die Neigung entstehen, z. B. das N. T. ins alte zurückzudeuten, die Unterschiede zu verwischen und bloß etwa einen Unterschied in der Form und Klarheit übrig zu lassen. Umgekehrt freilich ist auch anzuerkennen, daß das Bewußtsein, schon Vieles zu besitzen, als Angeld von dem, was zur Vollendung gehört, oder daß die echte Freude an dem schon Erlangten sowohl den Blick für das noch Fehlende schärfen als das Vertrauen auf die Vollendung stärken mußte. — Hiernach steht die vorwärts blickende Wortweissagung oder die Prophetie höher als die bloße Realweissagung durch Typen. Die Prophetie kann nun zwar an sich überall ihre Stelle haben, wo der Geist Gottes mit dem tieferen Bewußtsein von dem Mangel der bisherigen Offenbarungsstufe zugleich den festen Glauben an die Sicherheit ihres Entwickelungsganges hervorruft. Aber die bedeutendste Stelle muß ihr zukommen zwischen der zweiten und dritten Stufe.[2] Durch die Offenbarung des heiligen Gesetzes wird der Mensch der Würde, wozu er berufen ist, inne, aber zugleich dessen, wie viel ihm fehle, und zwar selbst abgesehen von der Sünde. Ist aber diese eingetreten, so vereinigt sich in dem Bewußtsein das Entgegengesetzte, das Innewerden der Niedrigkeit ja Verwerflichkeit des

[1] Eine gewisse Neigung hiezu zeigt v. Hofmanns Weissagung und Erfüllung, wie früher die Coccejanische Schule.

[2] §§ 60. 61. 67.

empirischen Ich, und der Hoheit des Menschen nach seiner Idee und Bestimmung. So aber ist das Bewußtsein in Qual und Zwiespalt und die damit gesetzte Spannung kann sich nur durch die Hoffnung auf die Zukunft göttlicher Thaten lösen. Die Offenbarung des Gesetzes ist gegen die patriarchalische Stufe ein Fortschritt, aber ein solcher, der scheinbar zurückwirft, indem das Gesetz die Kluft zwischen dem heiligen Gott und den unheiligen Menschen zwar nicht setzt, aber erst recht aufthut. Denn die Offenbarung des Gesetzes ist zunächst nur Wissen setzend, nicht beseelend für den Willen, an den es sich wendet. So muß das in der Linie der Offenbarung stehende Subject die fehlende Vollendung von demselben Gotte hoffen, von welchem alle bisherige Gabe, auch das Gesetz stammt, welches nicht müßiger Gedanke bleiben darf, sondern richtig verstanden auf eine weitere Offenbarung, die der Sünde mächtig wird, hinweist. Das Gesetz ist in seiner Tiefe selbst prophetisch und weist in eine Zukunft. Durch den Geist Gottes erkannte nun die Prophetie, daß das Gesetz ein zur Erde fallendes, vergebliches Wort Gottes bliebe, wenn nicht noch eine weitere abschließende Offenbarung gewollt würde, wodurch erst das Gesetz wirkungskräftig wird.[1] Das ideale Moment, das Wissen von dem Seinsollenden verlangt nach seinem Complement und Correlat, der realen Seite. Durch diese Wirkung des Geistes der Offenbarung wird nun zwischen der zweiten und dritten Stufe die Prophetie im engeren Sinn gesetzt. Durch den Geist Gottes erhoben über die Enge und Noth der Gegenwart, wie über die Unvollkommenheit und Sünde der Welt erfassen die Propheten die göttliche Gewißheit der Vollendung der Religion auf Erden, nicht in Einzelnen nur oder in einem Volke, sondern in einem Reiche, das allumfassend und unvergänglich ist,[2] wo Gott den Menschen nahe, Gottes Hütte unter den Menschen ist,[3] wo im neuen Bunde oder in der Alles neumachenden Religion das göttliche Gesetz nicht mehr geschrieben ist auf steinerne Tafeln, sondern in die Tafeln des Herzens[4] und der Geist Gottes ausgegossen sein wird über alles Fleisch,[5] wo endlich auch

[1] Jes. 55, 8—11.

[2] Jes. 9, 7. Ps. 2. 45, 7. 145, 13. 103, 19. 110, 2. Dan. 3, 33. 4, 31. 7, 22. 27.

[3] Jes. 4, 3 ff.

[4] Jer. 31, 31—33. 5 Mos. 30, 6. Ez. 11, 19.

[5] Joel 3.

die Natur zum Antheil an der Verklärung der Geister herangezogen wird.[1] Aber die Propheten schauen nicht bloß auf die Vollendung des Reiches Gottes, sondern je treuer sie sich in den bisherigen Gang der Offenbarung, in die Theokratie und ihre Geschichte versenken, und die göttlichen Gesetze, die darin walten, erforschen,[2] desto mehr sind sie gesichert vor einer spiritualistischen Richtung, die eine geschichtslose Vollendung will, desto mehr konnte das Bild des sich vollendenden Reiches Gottes sich ihnen gliedern und die Erkenntniß der geschichtlichen Vermittelung der Vollendung erschließen. So konnte der Geist Gottes ihrem Auge vorführen, was er vorhabe, ja die Vollendung vorbereiten durch ihr prophetisches Wort. Und so fehlt dann auch das Bewußtsein nicht, daß wie Gott sein Werk überall durch menschliche Werkzeuge fördert, so auch die letzte Offenbarung ein geschichtliches Organ verlangt.[3] Und da nun ferner die Prophetie, obwohl besonders auf das noch Fehlende gerichtet, doch auch nicht verkennen darf, was schon in dem Bisherigen angelegt und gegeben ist oder die Vollendung vorbildet: so befruchtet sie sich durch Zurückgreifen zum Typischen, zu den bedeutungsvollen Ereignissen oder Gottesthaten der Vorzeit. Damit bereicherte sich ihr das Bild des vollendeten Reiches Gottes an sich und nach seiner Vermittelung, und wurde mit seinen wesentlichen Zügen ausgefüllt. Namentlich die theokratischen Würden, das Königthum, die Prophetie und das Hohepriesterthum sind als göttliche Gedanken gewußt, als Stiftungen, die noch eine neue, höhere Verwirklichung finden müssen zum Heil des Volks, zur Ehre Jehovas, ja zum Heil der Welt. Die Propheten erkennen, daß das Heil nicht liegen kann in einer Linie von Königen oder Priestern, oder in einer Vielheit von Propheten; ja auch, daß keines der Aemter seine eigene Vollkommenheit in der Trennung von den andern erlangen kann.[4] Und so streben im Geist der Propheten einmal die Aemter unter sich zusammen, und (während die Prophetie als göttliche Begeisterung, als die Grundlage auch für die beiden andern vorausgesetzt wird) es erzeugen sich aus jedem derselben, je nachdem es

[1] Jes. 65, 17. 68, 22.
[2] 1 Petr. 1, 11.
[3] 5 Mos. 18, 15—19.
[4] 5 Mos. 18. Ps. 110. Sacharjah 6. Jes. 52, 13. 53, 12.

in der gegebenen Lage den Mittelpunkt für die Leitung des Volkes bildete, im Verlauf der Prophetie auch die andern als nothwendiges Complement seiner Vollkommenheit. Damit streben aber zugleich alle Strahlen, alles Höchste, was die bisherige Welt in zerstreuten Zügen enthält, mehr und mehr zusammen in das Centrum einer idealen Persönlichkeit, die das göttliche Werkzeug der Vollendung sein wird und die keiner andern mehr weicht, weil, wenn das Vollkommene da ist, zum Wechsel kein Grund mehr vorliegt, und das ist die Idee des persönlichen Messias, wie derselbe zweifellos in Israel, ja über dasselbe hinaus bis tief hinein in den Orient gehofft ward als des Bringers einer goldenen Zeit des Friedens und der Gerechtigkeit, das nicht bloß Israel umfaßt, sondern ein Universalreich sein wird. Wie der Tag des Herrn, der große Gerichtstag Einer sein wird und Alles entscheidend, denn sonst bliebe nur eine schwankende, ruhelose Bewegung ohne festes Ziel und Fortschritt im Widerspruch mit dem teleologischen Charakter der hebräischen Religion, so wird auch der Vollender des bisherigen Weltlaufs Einer sein und ewig bleiben. Dieser Heiland wird König sein in Macht, Herrlichkeit und Gerechtigkeit, stark zum Streit, noch stärker in seiner Gnade als Friedefürst.[1] Auf ihm wird der Geist Gottes vollkommen ruhen[2] und eben damit seine Person über das Maß der Inspiration hinausgehoben sein. Er wird die Gemeinschaft Gottes und der Menschheit persönlich darstellen, der persönliche Bund zwischen Gott und dem Volke sein,[3] der wahre Priester zwischen Gott und den Menschen, dem auch die königliche Macht zur Seite steht.[4] Er wird Sproß Davids nicht allein, sondern auch Jehovas sein.[5] Aber während dieser Sproß aus Davids Stamm anfangs geschmückt wird mit allen Bildern aus der Blüthezeit des Königthums, als Kriegsfürst und Siegesheld, als Regent in Weisheit und Gerechtigkeit wie als Friedebringer, so sucht das durch Wirkung des Gesetzes und der Idee der Heiligkeit Gottes mehr und mehr erwachte Bewußtsein der Sünde die als nothwendig

[1] Jes. 9, 7. Ps. 89, 28. 29. 72, 3. 5. 7.
[2] Jes. 11, 1.
[3] Jes. 42, 6. 49, 6. 55, 3. 54, 10. 61, 8.
[4] Ps 110, 1–4.
[5] Jes. 4, 2. Jerem. 33, 15. Sach. 3, 8. 6, 12.

erkannte Versöhnung gleichfalls nirgends anders als bei ihm. Vorbereitet durch die Idee der Stellvertretung, sowie durch die Ausbildung des Gattungsbewußtseins überhaupt und das Bewußtsein der Gemeinschuld bildet sich nun die Weissagung in der Form aus, daß der Messias nicht zunächst als König erscheinen wird, sondern in Knechtsgestalt, ja als leidender, daß er aber kraft seiner hohen Persönlichkeit fähig ist, das Volk vor Jehovah und Jehovah vor dem Volk zu vertreten und daß er in stellvertretendem Leiden und Gehorsam die Schuld des Volkes sühnt und für die Sünder betet.[1] Und nun hindurchgegangen durch das hohepriesterliche Thun und Leiden wird auch das Königthum mit der Prophetie wiedergeboren zu neuer verklärter Gestalt.[2]

4. Das Bewußtsein der hohen Bestimmung Israels, aus welchem der Vollender des Reiches stammen soll, hält den Kern des Volkes auch nach dem Sturz des Staates im Jahre 589 noch zusammen, damit die Stätte bereitet würde, wo der Messias könnte geboren werden. Seit dem Exil kommt das Volk mit den Persern und Griechen in Berührung und besonders auch der Einfluß der letzteren ist von Wichtigkeit geworden. Im Gegensatz nämlich zu den Gott und Welt vermischenden Naturreligionen hatte die Gottesidee des Judaismus allmählich etwas Starres und einseitig Transcendentes angenommen, wie es der alttestamentlichen Gottesidee selber nicht beigewohnt hatte. Da durfte es nun auch an der Vorbereitung nicht fehlen, die den scheinbaren Gräuel aufhob, welchen der streng judaistische Geist an der Idee der Menschwerdung Gottes fand. Nachdem Israel seine Aufgabe erfüllt hatte, im Gegensatz gegen die gesammte Welt die Erhabenheit des einen wahren Gottes über die Welt festzuhalten, da leistete auch das Heidenthum ihm einen Gegendienst, indem es das Judenthum der Idee des Gottmenschen zugänglicher zu machen, die prophetischen Anfänge der Ineinanderbildung des Göttlichen und Menschlichen wieder zu befreien und zu beleben, auch den abstracten Monotheismus des Judaismus zu Gunsten der trinitarischen Gottesidee zu überwinden dienen mußte. — Inzwischen hatten die Römer, diese Antipoden des hebräischen Princips, im Namen und nach dem Orakel des capitolinischen Jupiters, ihre Weltherrschaft

[1] Jes. 53. Sach. 9, 9. 12, 10. 13, 1. vgl. Dan. 9, 26.

[2] Jes. 53, 12.

aufgerichtet, die ethnische Carricatur der hebräischen, gleichfalls auf Universalität Anspruch machenden Theokratie. Sie kamen um diese Zeit in Zusammenstoß mit dem jüdischen Volk. Schon begann der eiserne Arm des Römers die theokratische Hülle zu zerschlagen, die doch die Wiege des Messias werden mußte, mochte er als Held und Siegesfürst oder als ein geistiger Herrscher, als König des Friedens auftreten. Jetzt oder nie mußte der von diesem Volke gehoffte Erlöser in ihm erscheinen; denn alsbald ward es ausgestreut in alle vier Winde und seine selbständige Nationalität für immer gebrochen. Während nun die Parteien im Innern sich bekämpften, die einen in Lust an dem Fremden, das Nationale mit dem Glauben an des Volkes Bestimmung und Aufgaben versenkend in den Materialismus des Unglaubens ohne Hoffnung und Fortschritt, die Andern dem Buchstaben treu blieben, aber gleichfalls in einen Stabilismus geriethen, die messianischen Hoffnungen des geistigen Gehaltes entleerten und so dem Materialismus des Aberglaubens anheim fielen, da war auch das jüdische Volk im Begriff, sich geistig auszuleben, wenn nicht der Retter kam, auf den jetzt gerade mit der gespanntesten Sehnsucht die schlichten israelitischen Frommen harrten. Da war die Zeit erfüllt,[1] Jesus von Nazareth wurde geboren. Bevor wir jedoch hierzu übergehen, ist noch die Religion zu erwähnen, die nach dem Christenthum auftritt, die muhamedanische. Denn da das Christenthum den Anspruch macht, die für immer genügende und universale Religion zu sein, andererseits auch nach ihm die Productivität zu neuen Religionen noch nicht erschöpft zu sein scheinen kann, so fragt sich: in welchem Verhältniß steht der Muhamedanismus zum Christenthum?

§ 69. Anhang.

Der Muhamedanismus.

Der religiösen Originalität entbehrend ist der Muhamedanismus ein starres, auf abstracten Monotheismus gegründetes, des prophetischen Charakters selbst in seiner Eschatologie entkleidetes Judenthum mit dem Anspruch, Weltreligion zu sein, und kann im Großen nur als eine Vorbereitung heidnischer Völkermassen durch Gesetz und Monotheismus auf das Christenthum angesehen werden.

[1] Gal. 4, 4.

Literatur: Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammad 3 Bde. 1861. 62. 65. Weil, Muhammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre 1843. Nöldecke in Herzogs Real-Encyclopädie Artikel: Muhamed und der Islam. Bd. 18, 767—820, und dessen Geschichte des Qorâns 1860. Das Leben Muhameds, nach Quellen populär dargestellt Hannover 1863. Döllinger, Mohammeds Religion nach ihrer inneren Entwicklung und ihrem Einfluß auf das Leben der Völker 1838. Möhler, Wie verhält sich nach dem Koran Jesus Christus zu Muhamed? Tüb. Quartalschrift 1830. 1. Gerock, Christologie des Koran 1839. Pfleiderer, Religionsphilosophie. (Er nennt den Muhamedanismus eine von nationalem Particularismus gebundene Gesetzesreligion.) Vgl. seine Religionsphilosophie 1878. S. 641. Taylor, History of Muhamedanism 1842. Will. Muir, The Life of Mahomed. 4 Bde. London 1861. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam 1868. Osiander, Studien über die vorislamitische Religion der Araber. Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft 1853. Dillmann, Rectoratsrede über den Islam 1876. Bluntschli, Staatswörterbuch — Muhammed und Muhammedanisches Staatsrecht. John Mühleisen Arnold, Der Islam nach Geschichte, Charakter und Beziehung zum Christenthum 1878.

1. Der Muhamedanismus kann nicht darauf Anspruch machen, ein Höheres als das Christenthum oder auch nur als die hebräische Religion zu geben, sondern steht inhaltlich als eine nicht rein sittliche Religion unter beiden. Sehen wir auch ab von der Unreinheit des Charakters des Stifters, der seinen Glauben an göttliche Sendung und Unfehlbarkeit mehr als verdächtig macht, so zeugt doch gegen Muhamed schon das Mißverhältniß zwischen seinem Anspruch der Paraklet zu sein, der eine Religion von ewiger Gültigkeit aufzurichten gesandt sei und zwischen seiner persönlichen Begabung sowie dem Inhalt seiner Lehre. Er erklärte sich für berufen durch den H. Geist; seine Worte seien Gottesgedanken, ewig in Gott, daher der Koran „unerschaffen heißt“. Gleichwohl änderte er selbst viele der früher verkündeten Offenbarungen und schaffte sie wieder ab, zum Theil mit der Angabe: Satan habe sie ihm eingegeben.[1] Dem Muhamedanismus selber aber fehlt es an Originalität. Er will Judenthum und Christenthum anerkennen und vereinen, gibt Jesu[2] eine hohe Stelle als Reformator des Judenthums, nimmt seine jungfräuliche

[1] Nach Sprenger, II, 9 ff. fiel Muhamed auch einmal zum Heidenthum zurück; er wollte die arabischen Gottheiten Lat, Oza, Manâh als Untergöttinnen bestätigen, wenn die Götzendiener ihn anerkennen wollen. Auch heidnische Ceremonien hat er fortgeübt und in seine Religion aufgenommen. Neben den Engeln spielen die menschenähnlichen Dämonen (Dschinnen) eine große Rolle.

[2] C. F. Gerok a. a. O.

Geburt und Himmelfahrt an, ja lehrt auch seine Wiederkunft. Aber er selbst gibt nichts Neues von religiösem Gehalt, geht nur zu den einfachsten Elementen, die ihm die Urreligion scheinen, so zurück, daß er die Keime der Entwickelung, die in ihnen liegen, ausschneidet, wodurch sie selber alterirt werden. Das Beste, was noch in ihm ist, entlehnt er aus der hebräischen und christlichen Religion, aber übergeht und verderbt auch das Beste von beiden. Was das Christenthum betrifft, so bekämpft er unter dem Vorgeben der Läuterung von Polytheismus die Trinität und Menschwerdung Gottes, predigt Verdienstlichkeit der Werke, besonders der Gebete (fünf Mal täglich zu beten ist Gesetz) und des Kriegs gegen die Ungläubigen, leugnet den Kreuzestod, die christliche Lehre von der Versöhnung und rechtfertigenden Gnade. Ebenso die messianische Idee, die auch das heutige Judenthum theilweise festhält. Er stößt also von jenen beiden das Wesentlichste ab. Die Trinität, die er durch Schuld der Christenheit seiner Umgebung nur in der Form von Gott, Jesus, Maria kennt, ist seinem starren Monotheismus zuwider, der nur ein monotones, lebloses Verhältniß zur Welt übrig läßt. Dieses todte Verhältniß ist durch Muhameds supernaturale Berufung und des Korans himmlischen Ursprung durchbrochen, erhält aber in dem muhamedanischen Fatalismus seine durchgreifende Sanction. Sein Grundgedanke und sein religiöses Grundgefühl ist: „Allah ist groß"! Gottes Macht und Erhabenheit steht ihm oben an, woraus sich ein im Innersten nur physisch gedachter Gottesbegriff ergibt. Denn wenn auch Gott als Herr seinen Willen durch Muhamed offenbart, so ist ihm doch das Innerste Gottes weder Heiligkeit noch Liebe, daher auch die reinere sittliche Erkenntniß fehlt. Das zeigt selbst seine sehr einflußreiche Eschatologie. Sinnlich wird das Gericht und die Höllenqual, wie das Freudenreich der Gläubigen geschildert.

Anmerkung. Die Gabariten in Persien lehren einen mystischen Determinismus; und der Ssufismus ist pantheistische Mystik, die sich an den physischen Gottesbegriff anschließt. Eine Reaction gegen den Fatalismus bilden die Motazilim, moralische Rationalisten, Indeterministen.

2. Nach dem oben[1] Erörterten muß der, welcher Stifter der absoluten Religion sein soll, die Einheit Gottes und des Menschen

[1] § 62.

vollkommen darstellen und so Gottmensch schlechthin sein. Daß Muhamed einer nur untergeordneten Religionsstufe angehört, zeigt er schon dadurch, weil er nicht einmal darauf Anspruch macht, Gottmensch zu sein. Diese Zusammengehörigkeit des Muhamedanismus mit früheren Religionsstufen zeigt sich dann auch einmal in dem Mangel an innerem Universalismus, obwohl er durch Fanatismus und äußere Gewalt nach allgemeiner Verbreitung strebt. Die Knechtsgestalt des Guten ist seinem Eudämonismus zuwider, er gehört nach dieser Seite als „ästhetische" Religion zu den Naturreligionen. Sodann ist für ihn die Verbindung des Staates und seiner Macht mit der Religion etwas Wesentliches. Der Nachfolger des Propheten, der Kalife, ist dem rechtgläubigen Sunniten Priester und König zugleich, und nur durch die Erklärer des Koran beschränkt, welche Theologen und Juristen zugleich sind. Diese Verflechtung mit dem Staat hindert nicht bloß die Entwickelung des Staates, der ewig den Gesetzen folgen soll, die für ihn vor 1200 Jahren gegeben sind, sondern bedroht auch die Religion mit Untergang, wenn der Staat gefallen ist. Denn ist das geschehen, so hat der Muhamedanismus nicht mehr wie das Judenthum, seitdem ihm die Verkörperung in seinem Staat genommen ist, noch eine innere Einheit durch die messianische Hoffnung, sondern Muhamed will der letzte Prophet sein, der Koran setzt den Sieg über die Ungläubigen voraus. Hat also diese Religion, die auf Knechtsgestalt nicht eingerichtet ist, die materielle Basis verloren, so muß sich auch das Vertrauen von ihr abwenden. Aber ferner hat sich der Muhamedanismus auch in seinem Cultus und seinen Lebensregeln nicht von Beschränktheiten und Sitten, die auf die arabische Nationalität und Localität hinweisen, frei erhalten. Die Kaaba in Mekka ist der Gott besonders werthe Ort und der Betende hat sich überall gegen sie hinzuwenden. Ferner gehört hierher die Erlaubniß der Polygamie, die Sclaverei, das Verbot des Weines; auch die Blutrache ist nur beschränkt. Die Bekehrung zum Islam durch Feuer und Schwert findet er nicht im Widerspruch mit der Religion. Ueberhaupt leidet er unheilbar an innerer Unfruchtbarkeit und Unfähigkeit zur inneren Fortbildung und Entwickelung, woran in religiöser Beziehung die starre Einfachheit seiner Gottesidee, in sittlicher die Corruption der Grundlagen eines echt menschlichen Daseins, der Ehe

und Familie schuld ist. So können wir diese Religion, entblößt wie sie ist von originalem geistigem Gehalt, von einem lebendigen Gottesbegriff, von der Weissagung und der Idee der Menschwerdung, kurz von Allem, was die Seele des religiös geschichtlichen Processes ist, nur eine Nachgeburt des ungläubigen Judenthums nennen. In Muhamed ist der auf Weltherrschaft gerichtete Messias erschienen, wie ihn das Christum verwerfende Judenthum verlangte.

3. Muß man so ungünstig über den Muhamedanismus an sich im Vergleich mit der hebräischen Religion und dem Christenthum urtheilen, so stellt sich doch die Betrachtung günstiger für ihn im Vergleich mit dem Heidenthum vor ihm in den Ländern Asiens und Afrika's, wo er eine reißend schnelle Verbreitung fand, zum Theil noch findet, und dadurch wird auch annähernd begreiflich, was sein Auftreten in der Geschichte bedeuten will. Auch nach der Erscheinung der vollendeten Religion muß die Vorbereitung auf dieselbe neben ihr noch fortgehen; denn geschichtlich und allmählich durch menschliches Handeln hat sie sich auszubreiten überall hin, wo die Empfänglichkeit für sie erst noch zu bilden ist. Diese Vorbereitung heidnischer Massen für sie da, wo ihre Einwirkungen noch nicht hindringen, wird durch das Auftreten des Muhamedanismus neben ihr fortgesetzt und so immerhin ein Fortschritt von Fetischismus und Götzendienst zu einer Art Monotheismus und zu einem Gesetz vermittelt, wodurch das zerfallende menschliche Bewußtsein zahlreicher Stämme wenigstens wieder gesammelt und in eine höhere Richtung geleitet wird. Die Mission, die der hebräische Monotheismus in den Jahrhunderten vor Christus hatte und in seinen Colonien übte, setzt der Muhamedanismus unvollkommner zwar, aber in weit umfassenderem Umfange und in einer für zahlreiche Nationen zugänglicheren Form fort, indem er die Nationalitäten bestehen läßt, während der jüdische Proselyt seiner Nationalität zu entsagen hat. Freilich hat der Muhamedanismus auch zerstörend und hemmend in Gebiete eingegriffen, die bereits die christliche Kirche besetzt oder unmittelbar zu besetzen hatte. Aber er hat auch durch das Gericht, das er über einen großen Theil der Kirche zu bringen geordnet war, dazu dienen müssen, sie gegen die heidnischen Elemente, die sie wieder in sich hatte eindringen lassen, zu warnen. Im Kampfe wider ihn hat die Kirche, um sein

mächtig zu werden, auch gegen die Verunreinigungen im eignen Innern streiten und ihre eingeborenen Kräfte und Waffen wieder in Bewegung setzen müssen. Nach allem diesem kann auch der Muhamedanismus, so feindlich er dem Christenthum gegenüber steht, nur als eine Religion betrachtet werden, die, ihrem Gehalte nach unter dem Christenthum stehend, dazu verordnet ist, wider Willen dem Christenthum in seinem geschichtlichen Laufe zu dienen.

Zweiter Abschnitt.

Die Religion und Offenbarung in ihrer historischen Vollendung.

§ 70.

Das Christenthum ist die höhere Einheit und dadurch das Ende von Heidenthum und Judenthum durch seine Grundidee und Grundthatsache, die absolute Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und das vom Gottmenschen ausgehende Werk des H. Geistes zur Verwirklichung des Reiches Gottes. Die Vollendung der Religion und Offenbarung hat sich als in Jesu von Nazareth geschichtlich gewordene erwiesen durch seine heilige Persönlichkeit, sein Selbstzeugniß und sein Werk, die Umschaffung der von ihm ergriffenen Menschheit. Aber ebenso erweist er sich auch fort und fort jedem, der an ihn glaubt, als den allgenugsamen Erlöser und Vollender.

1. Es ist unbestreitbar, daß das Christenthum das lösende Wort gewesen ist für die Räthsel der vorchristlichen Menschheit und für ihr Harren die Erfüllung, was sich aus der großen Thatsache ergibt, daß die größte religiöse Spaltung der Menschheit, die zwischen Heiden und Juden, in ihm versöhnt ist, und beide, wenn sie das Christenthum annahmen, in ihm die Wahrheit fanden, die sie suchten. So muß zum voraus auch die Erwartung berechtigt sein, das Christenthum, das so tief greifender Gegensätze durch innere Einigung mächtig geworden ist, werde ohne eine Verbesserung seiner selbst zu bedürfen, auch die Differenzen zu bewältigen im Stande sein, die innerhalb der Christenheit im Laufe der Zeit sich ergeben mögen, zumal in diesen Gegensätzen sich nachweislich nur in immer neuer oder feinerer Weise die Irrthümer

entweder des Heidenthums oder des Judenthums wiederholen, die im Princip bereits von ihm überwunden sind. In der Gotteslehre zeigt sich das darin, daß, wie wir gesehen haben, die christliche Gottesidee alle Momente der Wahrheit, die in den anderen Religionen zerstreut sind, in sich sammelt und durch das Neue, was sie bringt, die trinitarische Gottesidee, auch den letzten Gegensatz, den der einseitigen Transcendenz und der Immanenz Gottes überwindet und einigt. Nach dieser Gottesidee steht Gott der Welt weder bloß als der allmächtige Herr in gesetzgebender und richtender Erhabenheit gegenüber, noch verliert er sich, wie im Heidenthum an die Welt, mit ihr sich vermischend, vielmehr hier ist die liebende Selbstmittheilung mit seiner Selbstbehauptung geeinigt. Daher ist ferner die christliche Grundidee Dieses: daß in Jesus Christus die vollkommene Einigung des Göttlichen und Menschlichen gegeben sei, d. h. die Gottmenschheit.[1] Durch sie wird die entgegengesetzte irrthümliche Auffassung von dem Ideal des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen überwunden, sowohl die heidnischen Lehren physischer Art von Menschwerdungen Gottes oder von einer Gottwerdung des Menschen, wie die judaistische Vorstellung von einer unnahbaren Transcendenz Gottes, die als Band zwischen Gott und den Menschen nur Gesetz und vergeltende Gerechtigkeit übrig läßt. Durch den vollkommenen ethischen Charakter dieser christlichen Idee werden die Irrthümer in beiden corrigirt, die Elemente der Wahrheit aber in reiner Gestalt verwirklicht. Die Gottmenschheit dient aber der Verwirklichung des göttlichen Weltzieles, der Gründung eines von göttlichem Leben beseelten Organismus, des Reiches Gottes, und erweist sich als siegreiche Macht auch über die Hindernisse seiner Verwirklichung, über Irrthum, Schuld und Sünde.[2] Um Mängel auch noch an der christlichen Religion, also eine objective Perfectibilität des Christenthums anzunehmen, müßte entweder ein religiöses Princip als denkbar nachgewiesen werden, höher als dasjenige, was das historische Christenthum zu sein behauptet, oder müßte gezeigt werden können, des Christenthumes Wirklichkeit verdiene nicht

[1] Matth. 1, 20. Luc. 1, 35. Joh. 3, 34. Matth. 11, 27. 18, 20. 28, 20. 5, 17. Joh. 1, 14. 10, 30. Röm. 1, 4. 14, 10. Kol. 1, 13 ff. 1 Petr. 1, 21. 2, 7. 25. Jac. 2, 1. Hebr. 1.

[2] S. oben S. 464 ff. 638—40.

als die Wirklichkeit der absoluten Religion zu gelten, die es sein will. Aber was das Erste anlangt, so sind Diejenigen, welche von einer Perfectibilität des Christenthums sprechen, bis jetzt nicht im Stande gewesen,[1] etwas Höheres auch nur in Gedanken aufzustellen, vielmehr sind sie zurückgeblieben hinter der christlichen Idee sowohl in Schätzung der tiefen Bedürftigkeit als der hohen Empfänglichkeit menschlicher Natur, wie auch in Erkenntniß der Einigung der Transcendenz und Immanenz Gottes in der heiligen Liebe. Es muß gesagt werden, daß schlechthin nichts Höheres auf dem Gebiete der Religion denkbar ist, als die absolute Menschwerdung Gottes oder die Gottmenschheit. Diese aber nimmt die christliche Religion als ihre Grundthatsache für sich in Anspruch, so zwar, daß der Gottmensch seine Güter nicht für sich behalten, sondern an Alle mittheilen will.[2]

2. Steht sonach fest, es will das Christenthum das höchste auf religiösem Gebiet Denkbare sein, so bleibt noch die historische Frage übrig: Wie stellt sich zu dieser seiner Behauptung, daß in ihm das Höchste erschienen sei, die Geschichte? Stimmt sie bei, oder nicht? Hierbei ist aber vor Allem festzustellen, wie weit das geschichtliche Zeugniß für das Christenthum nöthig sei, wenn dieses ist, was es sein will; wie weit Derjenige, der absoluter Gottmensch ist, Zeugniß annehme und bedürfe von Menschen. Denn offenbar muß das sein bestimmtes Maß haben.[3] Er könnte geradezu nicht der absolute Gottmensch sein und die Vollendung gebracht haben, wenn äußeres Zeugniß der eigentliche Beweis für ihn sein sollte, sei es für die Wahrheit der Idee der Menschwerdung im Allgemeinen, sei es für die Wirklichkeit derselben in Christus. Die Wahrheit muß sich, wie schon die Einleitung gezeigt hat, weit entfernt, in der Beglaubigung durch bloß menschliches Zeugniß ihre Stütze zu suchen, vorbehalten, sich selbst zu beglaubigen, und kann dieses höchste Werk, das entscheidende Zeugniß an nichts außer ihr selber abtreten. Er hat darüber sich selbst ausgesprochen: „Ich nehme nicht Zeugniß von Menschen; die Werke, die ich thue, die

[1] § 62.
[2] Joh. 1, 14. 12. 13.
[3] Vgl. §§ 11. 64, 1. 2.

zeugen von mir";[1] und in Betreff seiner Worte hat er gesagt:[2] „wer den Willen Deß, der mich gesandt hat, thun will, der wird inne werden, ob meine Lehre von Gott sei." Seine Werke, die er mit jenen Worten meint, sind aber nicht bloß vergangene, denn das Vergangene für sich fällt doch als Geschichte immer wieder dem bloßen Zeugniß von Menschen anheim. Sondern in die Werke, die er meint, sind eingeschlossen die Werke, die er fortgehend zu thun verheißen hat, und wodurch er fortwährendes Thatzeugniß von sich gibt, nämlich davon zeugt, daß die Idee oder die Wahrheit in ihm auch Wirklichkeit und Macht über die Welt der Wirklichkeit geworden ist.[3] Wie und wie weit nun kommt demnach das historische Zeugniß für Christus in Betracht, damit auch nach historischer Seite hin das Christenthum den Anspruch, die absolute Religion zu sein, mit gutem Gewissen und Erfolg aufrecht erhalten könne? Auf zwei Punkte wird es ankommen, damit für die Erzeugung und die Sicherheit des Glaubens gesorgt sei.

Erstens: Das Bild Christi muß in genügender Sicherheit und Glaubwürdigkeit aus den christlichen Urkunden erkennbar sein. Es muß also nach Gesetzen historischer Forschung, die von den Gesetzen apriorischer Construction unterschieden sind, nachweisbar sein, daß das Bild von ihm, das in seiner Gemeinde lebt und das wir in den urchristlichen Urkunden haben, von den Verfassern nicht kann erfunden sein, weder absichtlich, noch in absichtsloser Dichtung, und daß dasselbe Bild Demjenigen, was man von historischer Seite von dem Vollender der Offenbarung und Religion erwarten muß, nicht widerspricht, sondern vollkommen entspricht. Die Probe hierfür wird

das Zweite sein: Dasselbe Bild, wie es geschichtlich vorliegt, wird die Kraft haben müssen, das Beste, Ideale, was in dem Menschen sei es noch von Natur, sei es sonst vorhanden ist, in Bewegung zu setzen, zu fesseln und hingebendes Vertrauen zu erwecken. Das Bild des Gottmenschen wird so geartet sein müssen, daß es das Innerste des Menschen anspricht und dem Gemüthe sich als so vertrauenswerth zeigt, daß die Hingabe an ihn dem Gewissen nicht als ein Act der

[1] Joh. 5, 34.
[2] Joh. 7, 17.
[3] Joh. 1, 17. Matth. 13, 33. 24, 14. 25, 31 ff.

Willkür, sondern als Pflicht erscheint, damit er dann auch durch seinen Geist den entscheidenden Act vollbringen könne, den er sich vorbehalten muß, die Stiftung der inneren Ueberzeugung durch die Glaubenserfahrung von der in ihm zur Wirklichkeit gewordenen Wahrheit.[1]

Mehr als Dieses darf der historische Beweis nicht leisten wollen, denn sonst fielen wir in die Fehler des biblischen Supernaturalismus zurück, der durch scharfsinnige Demonstrationen den christlichen Glauben anzubeweisen versuchte. Wenn auch Strauß, obwohl Gegner jenes Supernaturalismus, diesem gleich, nämlich so verfährt, als könnte dem Christenthum keine Gewißheit zukommen außer der der fides historica und als sei ein Recht zu seiner Verwerfung vorhanden, wenn es nicht durch historisch kritische Beweise könne andemonstrirt werden, so verkennt er, daß das Christenthum mit bloß historischem Beweis und wäre er noch so vollkommen, nicht vorlieb nimmt, sondern Höheres will und ein festes, gewisses Herz verheißt, während der Natur der Sache nach die bloß historische Beweisführung für sich, weil sie nicht mit der mathematischen oder logischen zusammenfallen kann, es nur bis zu hoher Wahrscheinlichkeit bringen kann. Ebenso wenig aber sieht er auch, daß dieses Ungenügen des bloß historischen Beweises eine gute Ordnung ist und dem ethischen Zwecke dient, daß wir eine höhere aus der inneren Wahrheit und Kraft der Sache geborene Ueberzeugung erstreben sollen. Das Christenthum will nicht bleiben in den Vorkammern des Geistes, dem Gedächtniß und dem Verstande; es will nicht in sinnlich handgreiflicher Weise sich aufdrängen und zum Glauben zwingen; denn das wäre gar nicht der Glaube, der eine sittliche That ist. Sondern das gehört unverbrüchlich zu seinem ethischen Charakter, daß es vor ungeweihten Händen und Geistern sich zurückzieht, daß es die Profanen sich selbst zu überlassen die Macht hat, daß es die äußere Macht über die Realität, die ihm an sich beiwohnt, zunächst in Knechtsgestalt verhüllt, um der freien, sei es guten, sei es bösen Entscheidung Raum zu lassen, dann aber auch seiner Zeit den Gebrauch dieser Freiheit zu richten. Zuerst will es seine *innere* Gotteskraft und Herrlichkeit erkannt wissen. Und so liegt immer wieder etwas vom falschen judaistischen Messiasbegriff in der Forderung, daß das Christenthum statt

[1] Vgl. Einl. § 12.

auf freiem ethischem Wege, durch äußere Mittel müsse den Glauben stiften wollen, oder, was wesentlich Dasselbe ist, daß es durch zwingende Beweise der allgemeinen Vernunft den Profanen sich ebenso zugänglich machen soll, wie Denen, die Gott und ihr persönliches Heil aufrichtig suchen.

3. So bleibt also die Frage nur diese: Genügt die Geschichte Jesu von Nazareth den Anforderungen, wie man sie in dem beschriebenen Umfange zu stellen berechtigt ist? — Da ist nun schon negativ das ein wichtiges Zeugniß für das Christenthum, daß die reine Idee des Gottmenschen schlechthin sich in der Welt erst findet seit Christus erschien, wenn auch Keime und Ahnungen hiervon, Zeugnisse der Bestimmung der menschlichen Natur für den Gottmenschen sich vielfach in der Geschichte finden. Daß aber diese Idee in Christus zur Thatsache geworden sei,[1] dafür legt die Geschichte auch positiv reichlichstes Zeugniß ab.

Es liegt geschichtlich nicht bloß nichts vor, was zur Bestreitung dieser Jesu zukommenden Würde berechtigte, sondern was irgend zur Selbstdarstellung des Gottmenschen schlechthin a priori möchte erwartet werden, das ist in der Geschichte Jesu reichlich gegeben, ja übertroffen und zwar so, daß die bedeutendsten Züge den Charakter der Unerfindbarkeit an sich tragen, also historische Glaubwürdigkeit besitzen. Vor allem ist hier zu nennen seine heilige Persönlichkeit, die das Sittengesetz in seiner Reinheit und Vollkommenheit sowohl erfüllt als enthüllt hat, und die auf eine Einzigkeit seiner Einheit mit Gott und seiner Seligkeit weist. Jene großen Gegensätze in der Welt und in der Brust des Einzelnen zwischen Geist und Fleisch, zwischen Gott und dem Menschen zeigen sich in ihm als versöhnt und zu vollkommener Harmonie gebracht. Niemand wagt es, Jesu eine hohe sittliche Vortrefflichkeit abzusprechen. Diejenigen aber, die er seines näheren Umgangs würdigte, sind ergriffen gewesen von der Hoheit und Reinheit seiner Person, von seiner Weisheit und Liebe. Für die unbefleckte Reinheit seines Charakters zeugt auf seine Weise selbst der Verräther. Versenken wir uns in die biblischen Urkunden, die in verstreuten Zügen uns sein Bild so anschaulich und lebensvoll schildern, so gewahren wir in ihm nicht bloß einzelne Tugenden, sondern das unwiderstehlich Fesselnde seiner Person liegt besonders in dem reinen Ebenmaß, in der von aller Schwärmerei freien

[1] wie oben S. 32—35 vorläufig aufzustellen war. Vgl. dazu S. 133—137.

Besonnenheit und Geistesklarheit, in der lebensvollen Harmonie, die sich auch durch die äußersten Gegensätze der Lebenslagen und der Stimmungen durchführt und sich ebenso vollkommen zeigt in seiner sich nie vergessenden Würde und Hoheit wie in seiner Demuth und herablassenden Theilnahme und Liebe. Wir finden nicht bloß nichts, was seiner sündlosen Vollkommenheit widerspräche,[1] sondern da ist eine Reihe von historisch beglaubigten Zügen, die nicht begreiflich wären, wenn er sich nicht bewußt wäre, uns als der Sündlose gegenüber zu stehen. Auch ein nur mäßiger Grad von Sittlichkeit reicht hin, um von der Sünde und Schuld, wenn sie da ist, das Bewußtsein zu geben, aber auch es zur sittlichen Unmöglichkeit zu machen, das Gefühl oder Bewußtsein der Sündigkeit durch Rede und That zu verleugnen und allen anderen sich als sündlos gegenüber zu stellen. Hat nun Jesus direct oder indirect sündlose Vollkommenheit sich selbst zugesprochen, während er alle Menschen als Sünder ansieht, so ergibt sich bei seiner von niemand geleugneten hohen sittlichen Vortrefflichkeit der Schluß: sein Selbstbewußtsein muß ihn von Sünde und Schuld freigesprochen haben; denn mit dem auch nur gewöhnlichsten Maß von Wahrheitsliebe wäre es unvereinbar, daß er bei dem Bewußtsein, ein Sünder zu sein, sich als Sündlosen dargestellt hätte. Hierauf ein Gewicht zu legen, ist um so berechtigter, da gerade die Wahrheitsliebe, der Abscheu gegen alle Heuchelei, gegen Selbstgefälligkeit und lügnerische Einbildung von sich selbst ein so hervorstechender Zug seines Charakters ist.[2] Er hat ferner zweifellos als sein Lebenswerk und seine Aufgabe die Rettung der Menschen von der Macht der Sünde und ihre Versöhnung ausgesprochen.[3] Er weiß sich gekommen, das Verlorene zu suchen, die geistig Kranken zu heilen als gottgesandter σωτήρ.[4] So konnte er aber nicht sprechen, wenn sein Selbstbewußtsein ihm sagte, daß er selbst zu Denen gehöre, die der Erlösung bedürfen. Er hat also sich selbst als der Sünde mächtig und als fähig gewußt, mit Gott in Gemeinschaft zu bringen.

[1] Vgl. die nähere Ausführung des Folgenden in meiner Abhandlung über die sündlose Vollkommenheit Jesu. Jahrbücher f. deutsche Theol. Bd. 7. 1862.

[2] Vgl. Matth. 6, 2. 5. 16. 7, 5. 15, 7. 16, 3. Kap. 23.

[3] Matth. 9, 13. 20, 28. 26, 28.

[4] Matth. 11, 27 ff.

Er stellt ferner sich als den Weltenrichter, wie auch der weitgehendste Zweifel bekennt, der ganzen Menschheit gegenüber.[1] Nicht bloß findet sich keine Spur davon, daß auch er der Bekehrung und Sündenvergebung sich bedürftig gefühlt habe, sondern er macht ausdrücklich darauf Anspruch, daß er fehllos Gottes Willen erfülle, nicht bloß die Propheten, sondern auch das Gesetz.[2] So konnte er nur reden, wenn sein Selbstbewußtsein ganz anders beschaffen war, als das unsrige, ihn von Sünde und Schuld freisprach. Alle Menschen, die nicht in Leichtsinn der Sünde vergessen, stehen, weil sie sich der Sünde und Schuld bewußt sind, unter dem Gesetz und bei dem Gedanken an Gott im Bewußtsein der Entzweiung, in Furcht oder Unfrieden so sehr, daß sie aus sich selbst nicht vermögen, über die gesetzliche Stellung hinaus zu schauen und eine höhere Daseinsstufe als die des Gesetzes sich lebendig vorzustellen. Ja sie sehen die gesetzliche Form der Frömmigkeit und Pflichterfüllung unwillkürlich als das höchste dem Menschen Erreichbare an, weil sie von einer höheren Stufe des Geistes keinerlei Erfahrung haben. Aber Christus steht da als der freie Sohn des Hauses; das Gesetz ist in ihm Leben und Kraft geworden, er ist im Gesetz *(ἔννομος)* und das Gesetz ist in ihm zur Freiheit, zur Lust in der Liebe verklärt. Diese seine nicht gesetzliche, sondern freie evangelische Stellung beweist zugleich sicher, daß sein Lebensbild nicht kann von den Seinen erdichtet sein, sondern daß sie ihn so zeichnen, wie sie thun, voller Gnade und Wahrheit,[3] weil sie ihn so geschaut haben. Sein Sein war Grund und Quell ihres Bildes von ihm; erst durch ihn ward ihnen die Anschauung der Freiheit, der Stufe über dem Gesetz, zu Theil. Das Erste war und mußte sein die thatsächliche Erscheinung der Einheit Gottes und der Menschheit in seiner Person. Das Zweite war ihre Anschauung und die Nachbildung des Geschauten in Zeugniß und Leben. Diese originale schlechthin neue Stufe der Freiheit nimmt er ein gegenüber dem Gesetz alten Testaments über Reinigkeit, Speisen, Sabbath, gegenüber dem Opfer und Heiligthum Israels, ja auch allen alttestamentlichen Größen gegenüber; der Sohn steht über Mose und den Propheten,

[1] Joh. 5, 22—27. Matth. 25. 13, 41. Luc. 21.
[2] Joh. 8, 29. 44. Matth. 5, 17.
[3] Joh. 1, 14.

die wenn auch treu nur treue Knechte waren.[1] Der reine historische Charakter, die Glaubwürdigkeit und Unerfindbarkeit seines Lebensbildes zeigt sich schließlich noch besonders, wenn man erwägt, welche messianischen Erwartungen die Seinen hegten, als sie sich ihm anschlossen, und was dagegen der Entwurf und der charaktervoll verfolgte Gang seines Werkes war. Denn mit jenen Erwartungen, die sie zu ihm geführt hatten, trat er in den schärfsten Gegensatz. Sein Werk ist so eigenthümlich großartig angelegt, daß seine Jünger es kaum zu fassen, geschweige denn zu erfinden vermochten. Ohne jede Hast, in göttlicher Sicherheit, in Weisheit und nicht ermüdender Geduld verfolgte er seinen Weg; er wirkte rastlos in Wort, That, Wohlthun, so lange es Tag war, um sein Volk um sich zu sammeln. Wenn die Lehren seiner Weisheit, wenn sein heiliger Wandel und die Thaten seiner Kraft und Liebe, wie er vorher weiß, noch nicht vermögen, bei Freunden und Feinden, die heilsame auch über Untreue und Verleugnung seiner hinausgehobene Entscheidung hervorzurufen und ihnen ein neues, höheres Leben mitzutheilen, so gibt seine Treue auch so die Menschen noch nicht auf. Er weiß sich noch im Besitz einer anderen Kraft, die erst nach seinem Tode wirken kann. Das ist die Macht seines Todes selbst als eines Liebesopfers für eine undankbare ihn verstoßende Welt. Daß er freiwillig, wehrlos und entwaffnet, sich selbst gänzlich preis gibt, nur aber die Liebe nicht aufgibt, die sein Volk und die Menschheit mit Erlösersinn umfaßt und sterbend Vergebung für die Sünder, seine Feinde, erfleht, das entwaffnet die Feindschaft, den Stolz und die Lüge, den Widerspruch des trotzigen selbstklugen und selbstgerechten Herzens in gar anderer Weise als Machtbeweisung und Gesetz, Gericht und Strafe es vermöchten; das entlockt auch den harten Herzen den letzten Funken menschlichen Gefühls und schafft durch Erweckung von Reue und Scham, wie durch Aufrichtung der Verzagten, an sich Verzweifelnden, dem Liebesgeiste Raum, der auch die an ihn Glaubenden über das Gesetz in ein Reich des Friedens, auf die Stufe der Freiheit der vollendeten Religion emporführt. Was läßt sich Kühneres und zugleich Demüthigeres denken, als das scheinbar Widersinnige, daß er einerseits in dem Reiche der Freiheit König der Geister werden will,

[1] Matth. 11, 11. 21, 33—44.

wie er an sich königlichen Geistes voll ist, aber es werden will, indem er sich gänzlich preisgibt, den Sündern völlig den Willen über sich läßt, durch den er unterliegt im Tode des Verbrechens, nur aber die Gewißheit von der göttlichen Kraft der leidenden sterbenden Liebe nicht aufgibt. Aus dem Fluch und dem Fluchwürdigen will er den Segen, aus dem Tode das Leben hervorlocken in völliger Selbstvergessenheit der Liebe. Das ist ein so großartiger göttlicher Gedanke, voll wunderbarer Originalität und Weisheit, so allen Wünschen und Erwartungen seiner Jünger entgegengesetzt, so aller menschlichen Berechnung zuwider und sie zu Schanden machend, gefaßt in der einsamen Stille seines mit Gott geeinigten Gemüthes, ohne allen schwärmerischen Enthusiasmus, durchgeführt aber in freiem Gehorsam gegen den erkannten Willen des Vaters, in ruhiger Kraft, Geduld und Besonnenheit, daß nur Stumpfsinn die Unerfindbarkeit, die historische Realität dieses wunderbaren Charakters in Abrede stellen kann. Und diese göttliche Thorheit der sich opfernden Liebe, wie hat sie sich als göttliche Weisheit bewährt, als die Enthüllung des Geheimnisses, das die Macht enthält, die Herzen und damit die Welt zu überwinden und alle Disharmonien in der Welt zu lösen! Denn aller Streit und Unfriede in uns und außer uns, stammt nur aus dem Geiste, der das Opfer scheut, den seligen Tod des eigenwilligen selbstischen Wesens. Solche Liebe, wie er sie bewies, ist Ausfluß des ewigen göttlichen Lebens, ist Flamme der göttlichen Liebe selbst, die unsterblich, unauslöschlich war, „weil sie auch das Feindlichste in ein bloßes Erregungsmittel ihrer reinen Kraft zu verwandeln wußte“, so daß in der Anfechtung der feindlichen Mächte ihr Feuer nur um so heller strahlen mußte. Darum darf aber auch diese geschichtliche Erscheinung noch heute fragen: „Welcher unter euch darf mich einer Sünde zeihen? Wenn ich aber die Wahrheit sage, warum glaubet ihr mir nicht?“ Sie muß auf jeden nicht Unempfänglichen den Eindruck machen: Hier ist heiliger Boden, hier ist das Heiligthum der Menschheit. — Er steht da als eine aus dem Gattungszusammenhange nicht erklärbare Größe; seine Person ist ein Wunder, vollendend das Wunder der Schöpfung. Solche Heiligkeit und Liebe weist schon durch sich auf ein ganz eigenthümliches Verhältniß zu Gott als auf ihren Grund zurück und zwar von Geburt an, weil ein früheres sündiges Leben nicht verfehlen könnte,

sich in nachwirkenden Spuren kenntlich zu machen. Diese seine Einheit mit Gott drücken aber auch zahllose Stellen aus, in denen sich sein Selbstbewußtsein ausspricht; so, wenn er sich den Gottes- und Menschensohn, der im Vater sei, wie der Vater in ihm, nicht bloß bei Johannes, sondern auch bei den andern Evangelisten nennt; oder sich als den bezeichnet, der die alttestamentliche Offenbarung zur Vollendung bringt, wie als den, der die Gerechtigkeit verwirklicht in einem vollkommenen wahrhaft menschlichen Leben; durch beides zusammen als den Gründer des neuen ewigen Bundes zwischen Gott und der Menschheit, als den Stifter des Himmelreichs.[1]

Dazu kommt noch eine andere, hiermit eng zusammenhängende Seite seiner Erscheinung. Schon im Allgemeinen zeigte er eine mit seiner sittlichen Vollkommenheit zusammenhängende Freiheit der Natur gegenüber. Die Stufe der sittlichen, göttlichen Freiheit ist hinaus über die Ohnmacht des bloßen Gesetzesstandpunktes und setzt eine Ausstattung mit realer Kraft voraus, die schon in sich eine neue Schöpfung ist, durch welche die erste vollendet wird und welche auf den göttlichen Urquell zurückweist. So ist es dieser Person nur entsprechend, daß sie dem Tod gegenüber nicht in Ohnmacht blieb, sondern daß sie nach ihrer Bewährung im Tode sich zu einer todesfreien verklärten Lebensgestalt erhob. Auf dieselbe Freiheit der Natur gegenüber werden wir aber auch hingewiesen durch jene Werke, die einen wichtigen Theil seines amtlichen Lebens ausmachen und damit so eng verflochten sind, daß sie nicht können aus ihr herausgenommen werden, ohne das ganze Gewebe zu zerreißen. Steht fest, wie früher begründet wurde,[2] daß für Einführung einer Offenbarung Wunder erwartet werden müssen, steht Christi Hoheit und Willenskraft fest, wie sie mit seiner sündlosen Vollkommenheit gegeben ist, so sind auch die Gründe hinfällig, welche Zweifel an der historischen Glaubwürdigkeit seiner Wunderkraft begründen sollen, so stehen seine Wunderthaten im Allgemeinen nicht minder beglaubigt da, als seine ebenfalls wunderbare persönliche Erscheinung. Verhält es sich so, so haben wir für die Erkennbarkeit seiner Würde neben der

[1] Matth. 11, 25 ff. 22, 41 ff. 24, 35. 5, 17. 18, 20. 28, 19 f. Luc. 3, 22. 4, 18. 5, 24. Joh. 14, 6. 10, 30. Kap. 6. 7.

[2] S. oben S. 578 ff.

sittlichen Seite seines Wesens auch noch das Document seiner eigenthümlichen Macht über die Natur, die nach seinen Aussagen abermals auf seinen eigenthümlichen Lebenszusammenhang mit Gott zurückweist und für ihn zeugt, so lange es noch an seiner geistigen Zeugenschaft fehlt. Und so haben wir zusammenfassend zu sagen: Seine sittliche Beschaffenheit wie seine Ausstattung mit Macht über die Natur weist auf den obersten Einheitspunkt von Geist und Natur, auf Gott zurück, und weil er Erscheinung dieses Einheitspunktes in einem menschlichen Leben oder Gottmensch ist, deshalb hat er neben den Worten göttlicher Weisheit und den Werken der Liebe auch Machtwerke thun können, die aber selber wieder Liebeswerke waren; und dadurch, daß er den Eindruck der Macht auf seine Umgebung gemacht hat, ist er ihr vertrauenswerth geworden und zwar um so mehr, als er die Macht nie zu bloßen Schaustellungen verwendet, oder seinen Lehrsätzen als beweisendes Siegel angehängt hat, seine Wunderthaten waren vielmehr zugleich ethische Werke seines Berufs, waren bestimmt, als Liebesthaten zu seiner Person zu ziehen und durch den Glauben an diese dann auch die innere Gewißheit von der Wahrheit seiner Worte zu vermitteln. Nie dagegen hat er den Glauben durch Schauen, das Ethische durch Physisches ersetzen wollen.

4. Derjenige, in welchem die Offenbarung Gottes für die Menschheit ihre Vollendung finden soll, muß sich ausweisen als das Centrum der Weltgeschichte, sei es rückwärts angesehen oder vorwärts. Rückwärts betrachtet als das Ziel aller vorchristlichen Weissagung in der menschlichen Natur und Geschichte. Die Betrachtung der Religionsgeschichte zeigt, wie die religiöse Geschichte der Menschheit sich um die Angel bewegt, die wahre und vollkommene Einigung Gottes und des Menschen oder den Gottmenschen zu suchen.[1] So sehr ist Jesus Christus die Erfüllung der vorchristlichen Geschichte und Weissagung, daß erst von ihm aus das Beste Sehnen menschlicher Natur wie ihre religiösen Verirrungen ihr Verständniß erhalten. Dabei ist also nicht nöthig weiter zu verweilen. Dagegen ist nun noch ein Blick vorwärts auf die Geschichte der Menschheit nach ihm zu werfen, wobei allerdings im Auge zu behalten ist, daß der Entwickelungsgang auch des Christenthums in der Menschheit einen ethischen Proceß verlangt, durch die

[1] § 64 vgl. mit § 62; sodann §§ 65—68.

menschliche Freiheit bedingt ist, und daß es ebendaher auch in seiner extensiven Ausbreitung und in seiner intensiven Einwirkung wie in der Ausgestaltung seines Inhalts dem Gesetz der Allmählichkeit unterstellt bleibt. Sehen wir nun auf die Wirkung der Erscheinung Christi, so wird noch in anderer Weise, nämlich von der Geschichte nach ihm Zeugniß für ihn als den erschienenen Vollender der Religion und Menschheit und für die Wahrheit seiner Selbstaussagen abgelegt. Wenn Heiden und Juden in ihm sich fanden, so muß er ja die versöhnende Mitte und die höhere Einheit für beide sein. Und wenn Heide und Jude seine Bedürfnisse in ihm gestillt, Sünde und Schuld durch ihn gesühnt und gebrochen weiß Allen zu gut, die sich ihm gläubig anschließen, so daß die Unruhe des Gewissens, ja die Unruhe des religionsgeschichtlichen Processes überhaupt durch Christi in lebendigem Glauben aufgenommene Erscheinung zur Ruhe kam, so muß eine erlösende versöhnende Kraft, eine höhere, reale Lebensmacht von ihm ausgegangen sein, so kann er nicht eine bloße Idee offenbart haben, die nur Lehre gäbe oder Aufgaben stellte. So stimmt die Geschichte, wie sie von ihm bewegt und bestimmt ist, dem zu, was er von sich behauptet; er ist für die Menschheit und in ihr offenbar geworden als die heilende, erlösende Gerechtigkeit. Nun ist aber weiter jene Ueberwindung von Heidenthum und Judenthum nicht bloß eine einmalige gewesen, sondern sie ist eine fortgehende. Beide haben, wie gesagt, nicht bloß die Bedeutung der historischen Gestalten, die zunächst diesen Namen tragen; sie sind zugleich die allgemeinen Principien oder Grundformen menschlicher Sünde und menschlichen Irrthums. In ihrer historischen Erscheinung concentrirte sich das allgemeine Princip der Sünde und des Irrthums in seinen zwei Hauptgestalten. Hat nun das Christenthum beide durch seine Erscheinung überwunden, so hat die apologetische Thätigkeit nur die Aufgabe, in allem sich neu erhebenden Widerspruch gegen das Christenthum die Wiederkehr der alten vom Christenthum schon überwundenen Principien in neuer Form aufzudecken und dadurch dem ewig sich verjüngenden Christenthum immer erneute Siege zu bereiten.

5. Endlich kommen die Prädicate, welche zur Charakterisirung der Offenbarung gehören,[1] dem Christenthum in ganz besonderer Weise zu,

[1] § 51.

der Charakter der Ursprünglichkeit und zugleich der Geschichtlichkeit, der vor allen anderen Religionen sie auszeichnenden besonderen Eigenthümlichkeit und andererseits der Universalität. Sie zeigt ihre Ursprünglichkeit und Neuheit im Unterschiede von allen Religionen besonders durch ihre Idee Gottes und des Gottmenschen, durch die Idee der Kindschaft Gottes, ja und besonders durch ihre Kraft, stetig Jeden, der sich ihr hingibt, zum göttlichen Urquell, zu unmittelbarer Gottesgemeinschaft zu führen und einen eigenen geistigen Lebensquell in ihren wahren Bekennern zu erschließen.[1] Und trotz dieser Neuheit zeigt sie in eminentem Maß ihre Geschichtlichkeit darin, daß die ganze sonstige Religionsgeschichte sich als Vorbereitung auf sie ausweist, daß sie an die vorhandene Empfänglichkeit und Sehnsucht sich strenge anschließt, daß sie so mächtig wie keine andere Erscheinung in die Geschichte eindringt. Sie hat ferner einerseits durch das, was ihren Mittelpunkt bildet, eine scharfe Abgrenzung gegen alles Nichtchristliche, eine einzigartige Eigenthümlichkeit und Besonderheit und doch zugleich eine Universalität, weil ihr Eigenthümliches (obwohl es in keiner der andern Glaubensweisen auch nur keimweise schon verwirklicht ist) in sich selbst die Bestimmung und die Kraft trägt, zum Gemeingut aller zu werden, in dem natürlichen menschlichen Geschlecht die wahre Menschheit, die Geburt aus Gott oder die Gotteskindschaft heraufzuführen und so zu bewirken, daß die christliche Glaubensgemeinschaft und Menschheit sich decken. Zur Universalität gehört negativ die Freiheit von allen sinnlichen und tellurischen Beimischungen, welche particularisiren. Die christliche Religion ist die einzige, welche geeignet ist für die Völker des Nordens und des Südens, während alle anderen Religionen den Boden, daraus sie stammen, gleichsam noch in ihrer Wurzel tragen. Aber diese Freiheit von äußeren Schranken hat ihren Grund in dem Inneren, dem Positiven, der freien Geistigkeit und unerschöpften Fülle dieser Religion. Sie ist die Religion des ewigen in der Menschheit sich einwohnenden Lebens. Trotz ihrer Geistigkeit ist sie nicht spiritualistisch, sondern über alle Gegensätze der Geschlechter, Alter und Nationen greift sie bewältigend, aber nicht vernichtend, sondern beseelend, erneuernd über. Ohne Selbstverlust vermag sie, wie sie bewiesen hat und beweist, in die manchfaltigsten Formen ein=

[1] Joh. 4, 14. 7, 39. 2 Kor. 5, 17.

zugehen, durch ihre Lebenskräfte die verschiedensten Individualitäten zu erfassen und zu befruchten. Jede aber, die von ihr ergriffen ist, bezeugt es ihr, das Princip der Befreiung und Vollendung in ihr gefunden zu haben. Ebenso eignet sie sich für alle Staatsformen. Sie hat alle Lebensgebiete bereichert und versittlicht, die Ehe und die Familie, die freie Geselligkeit, den Staat, die Kunst und die Wissenschaft. Die christliche Frömmigkeit hat ewige Jugend, weil ihr Wesen und Element ist, in fortgehender Verjüngung zu stehen und immer mehr in Dem zu leben, aus dessen Fülle sie Gnade um Gnade nimmt. Was aber das Wichtigste ist und durch keine Demonstration ersetzbar, das ist: daß das Christenthum nur fortbesteht durch fortgehende göttliche That, durch die Fortsetzung des göttlichen Actes seiner Stiftung, durch den heiligen Geist. Durch den heiligen Geist ist es, daß Christus gleichsam neu geboren wird in den Gläubigen, daß diese sich in Christus mit dem Vater unauflöslich verbunden wissen und als Antheil habend an der unauflöslichen wesentlichen Einheit mit Gott, die im Sohne der Liebe sich dargestellt hat. Von diesem Grundwissen, welches zugleich ein gnadenreiches Sein ist, geht, wie im phänomenologischen Theil ausgeführt ward, alles höhere religiöse Wissen aus, als von seinem organischen Mittelpunkt. So sind wir wieder angelangt bei dem Glauben, in dessen Intuition alles wurzelhafte Wissen, ja eine Totalität beschlossen ist, die göttlich und menschlich, subjectiv-objectiver Art ist. Aber diese unmittelbare Anschauung des Glaubens haben wir nun versucht durch die Betrachtung der sich wesentlich correspondirenden doctrinellen und historischen Bewegung der Sache wissenschaftlich zu entfalten und mit dem Denken zu vermitteln, um so zu der religiösen die wissenschaftliche Gewißheit von dem Gottmenschen als dem festen, objectiven Princip der christlichen Religion zu fügen. Dieses Princip erwartet nun von dem zweiten Theil der Glaubenslehre seine Entfaltung mit besonderer Beziehung auf die Sünde, und damit die konkrete Nachweisung, daß das Leben und das Licht, in dem Mensch gewordenen Logos unauflöslich geeinigt, von ihm ausströmt, um durch Erleuchtung, Versöhnung, Erlösung von Irrthum und Sünde die Vollendung der Einzelnen und des Ganzen im Reiche Gottes zu bewirken.

Namen- und Sachregister.

Verbesserungen.

S. 63 Z. 18 von oben lies: um so mehr.
= 108 = 8 = = = dann aber (das Folgende „aber" zu streichen).
= 113 = 18 = = setze eine Klammer nach „sei".
= 171 = 5 = = lies: Die Lehre von der Creatur, besonders vom Menschen.
= 175 = 20 beizufügen: Religionsphilosophie von A. Peip 1879; Lic. W. Hermann, die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit 1879.
= 202 = 31 von oben lies: Spinoza, theilweise schon Cartesius.
= 203 = 1 = = = Das Sein dieses.
= 205 = 7 = = = den wahren, aber erst zu beweisenden Satz.
= 227 Anm. 1 lies: im Raum.
= 227 = 2 = den.
= 227 = 3 = Schwane.
= 363 lies: § 29 b statt § 29 a.
= 403 lies: § 31 b statt § 31 a.
= 412 Anm. lies: allerdings statt aber.
= 469 Z. 29 von oben lies: unterschieden.
= 584 = 13 = = = Lic. Lommatzsch, Schleiermachers Lehre vom Wunder und vom Uebernatürlichen 1872.
= 671 = 3 streiche: dazu dienen u. Z. 4 streiche: zu.
= 673 = 20 lies: die assyrische und babylonische: Rawlinson, Smith, Oppert, Schrader, Delitzsch jun.
= 714 = 9. 10 lies: noch gebundene, und 641. 727.
= 716 = 3 lies: weil statt „daß".
= 726 = 20. 21 von oben lies: Welt, daß.

Weimar. — Hof-Buchdruckerei.

H. E. Schmieder, Abend-Andachten des evangelischen Prediger-Seminars in Wittenberg. Zehn geistliche Reden. 1 M. 60 ₰.

Rud. Stier, Privat-Agende, d. i. allerlei Formular und Vorrath für das geistliche Amt. Siebente verbesserte und vermehrte Auflage. 6 M.

Otto Strauß, Liturgische Männerchöre für Kirche und Haus. Nach der Ordnung des Kirchenbuches für das Königlich Preußische Kriegsheer. 1 M. 20 ₰.

E. Gerlach, Die Weissagungen des Alten Testaments in den Schriften des Flavius Josephus und das angebliche Zeugniß von Christo. 2 M. 50 ₰.

E. Gerlach, Die Klagelieder Jeremiae erklärt. 2 M. 40 ₰.

Küper, Das Priesterthum des alten Bundes. 3 M. 60 ₰.

Nahum, de Nino vaticinium explicavit ex assyriis monumentis illustravit O. Strauss. 4 M. 50 ₰.

Rud. Stier, Die Gemeinde in Christo Jesu. Auslegung des Briefes an die Epheser. 2 Bände. 15 M.

Rud. Stier, Der Brief an die Epheser als Lehre von der Gemeinde. Für die Gemeinde ausgelegt. 6 M.

Rud. Stier, Der Brief Judä, des Bruders des Herrn. 2 M.

Bernh. Weiß, Der Philipperbrief. Ausgelegt und die Geschichte seiner Auslegung kritisch dargestellt. 5 M. 40 ₰.

Bernh. Weiß, Der Johanneische Lehrbegriff, in seinen Grundzügen untersucht. 4 M. 80 ₰.

Bernh. Weiß, Das Marcus-Evangelium und seine synoptischen Parallelen erklärt. 12 M..

Leonhardi Hutteri, Compendium locorum theologicorum addita sunt excerpta ex Jo. Wollebi et Ben Picteti compendiis, praef. est A. Twesten. Zweite Auflage. 2 M.

Bernh. Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments. Zweite Auflage. 11 M.

Gesammelte Blätter von El. (Fürstin Eleonore zu Reuß, geb. Gräfin zu Stolberg-Wernigerode.) Geh. 2 M., gebd. 3 M.

Otto v. Gerlach, Predigten über herkömmliche Perikopen und freie Texte, gehalten in der St. Elisabethkirche zu Berlin in den Jahren 1836—1840. Herausgegeben und mit einer biographischen Skizze versehen von G. Seegemund. 2 M. 40 ₰.

Adolph Monod's Abschiedsworte an seine Freunde und an die Kirche. October 1855 bis März 1856. Aus dem Französischen (von Wilh. Hertz). Geh. 2 M. 10 ₰, gebd. 3 M. 10 ₰.

Wilhelm Remy, Der Sündenfall. Vier auslegende Betrachtungen zum 2. und 3. Kapitel des 1. Buches Mosis. Herausgegeben von E. Nitzsch, Prediger. 2 M.

A. F. W. Sack, Drei Dankpredigten über die von dem großen Könige Friedrich II. im Jahre 1757 erfochtenen Siege bei Prag, bei Roßbach und bei Leuthen, in demselben Jahre im Dom zu Berlin gehalten. Zum hundertjährigen Gedächtniß der genannten Schlachten wieder herausgegeben. 60 ₰.

Jacob Bernays, Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältniß zu seinen übrigen Werken. 3 M. 60 ₰.

J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Zwei Bände. 24 M.

Hermann Gerlach, Die letzten Dinge, unter besonderer Berücksichtigung der Eschatologie Schleiermachers, nach der Lehre der heiligen Schrift dargestellt. 2 M.

Fr. Harms, Abhandlungen zur systematischen Philosophie. 5 M.

Fr. Harms, Arthur Schopenhauers Philosophie. 1 M.

Ad. Lasson, Meister Eckhart, der Mystiker. Zur Geschichte der religiösen Speculation in Deutschland. 6 M.

Jürgen Bona Meyer, Kants Psychologie. 5 M. 60 ₰.

Schleiermacher's Räthsel u. Charaden, elegant geheftet 1 M.

Babylon und Jerusalem. Ein Sendschreiben mit einer Nachschrift an Ida Gräfin Hahn-Hahn. 1 M. 60 ₰. (H. Abeken.)

Fr. Jul. Stahl, Wider Bunsen. Drei Abdrücke. 2 M.

H. Haeser, Geschichte christlicher Krankenpflege und Pflegerschaften. 2 M. 25 ₰.

C. G. Kries, Die Englische Armenpflege. Herausgegeben von K. Freiherr v. Richthofen. 6 M.

F. Oldenburg, Die Brüder des Rauhen Hauses. Wider Hrn. v. Holtzendorff. 75 ₰.

C. Schnaase, Bildung u. Christenthum. Ein Vortrag. 1 M.

C. Windel, Die Grenzen des christlich Erlaubten. Ein Vortrag. 1 M.

10/09

Dorner, Isaak August,

System der christlichen Glaubenslehre

Bd.: 1

Berlin 1879